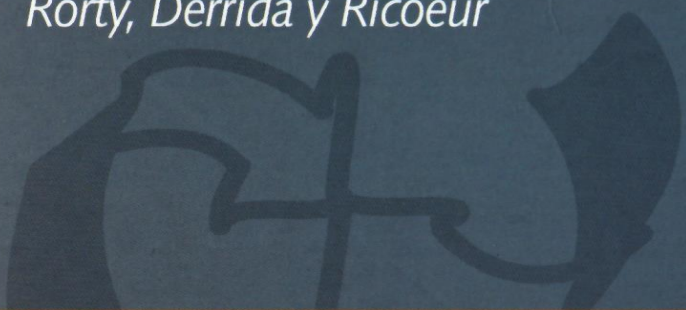
Javier Recas Bayón

Hacia una hermenéutica crítica

Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur



Biblioteca Nueva

CDEFGHIJKLMNÑOPQRSTUVWXYZABCDEFGH

HACIA UNA HERMENÉUTICA CRÍTICA

Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo
Rorty, Derrida y Ricoeur

Colección Razón y Sociedad
Dirigida por Jacobo Muñoz

JAVIER RECAS BAYÓN

HACIA UNA HERMENÉUTICA CRÍTICA

Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo Rorty, Derrida y Ricoeur

Prólogo de Jacobo Muñoz

BIBLIOTECA NUEVA

Cubierta: J. M.ª Cerezo

© Javier Recas Bayón, 2006
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2006
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 84-9742-520-0
Depósito Legal: M-47.732-2006

Impreso en Top Printer Plus, S. L.
Impreso en España - *Printed in Spain*

ÍNDICE

Prólogo 15

Introducción 19

Primera parte
Las señas de identidad del paradigma hermenéutico clásico

Capítulo primero.—El legado de Hermes 31

1. La ambigüedad en torno al concepto de hermenéutica 31
2. Los tres significados de hermenéutica 35
3. Seis definiciones de hermenéutica 40

Capítulo 2.—Breve relato de una larga historia 43

1. La hermenéutica en la Antigüedad y el Medievo 44
2. La hermenéutica en el Renacimiento y la Reforma 50
3. La hermenéutica racionalista e ilustrada 53
4. La hermenéutica romántica 60
5. La hermenéutica historicista 66
6. La hermenéutica ontológica 72
7. Epílogo 80

Capítulo 3.—*Verdad y método*, cumbre de la tradición hermenéutica 83

1. Significado y propósito de *Verdad y método* 84
2. El significado hermenéutico de la verdad en el arte 96
3. La crítica de las ciencias románticas del espíritu 102
4. Los principios de una teoría de la experiencia hermenéutica 109
5. El lenguaje como núcleo ontológico de la hermenéutica 121

SEGUNDA PARTE
Nuevos rumbos de la hermenéutica.
Contribuciones para una hermenéutica crítica

CAPÍTULO 4.—PERFILES DE LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA 131

1. Los caracteres actuales de la hermenéutica 131
2. Divergencias en el seno de la hermenéutica 136
3. Las tres líneas del paradigma hermenéutico contemporáneo 140
   3.1. La hermenéutica ontológica 141
   3.2. La hermenéutica metodológica 144
   3.3. La hermenéutica crítica 151

CAPÍTULO 5.—HERMENÉUTICA Y CRÍTICA DE LAS IDEOLOGÍAS 155

1. La confrontación entre hermenéutica y crítica de las ideologías 155
   1.1. La pretensión de universalidad de la hermenéutica 159
   1.2. El poder de la reflexión frente al principio de la historia efectual 167
   1.3. El psicoanálisis como ejercicio de «hermenéutica profunda» 173
2. La mediación de la hermenéutica por la crítica de las ideologías 181

CAPÍTULO 6.—LA HERMENÉUTICA CRÍTICA FUNDAMENTACIONISTA: K. O. APEL Y J. HABERMAS 191

1. El proyecto habermasiano-apeliano en clave hermenéutica 191
2. La defensa de un fundamento 200
   2.1. Reconstrucción *versus* ultimidad: una doble estrategia de fundamentación 200
   2.2. Las ciencias reconstructivas ante el reto de la fundamentación. Contingencia histórica *versus* universalidad 217
3. El problema del fundamento normativo de la hermanéutica y de la crítica 235
   3.1. La demanda crítico-hermenéutica de relevancia metodológica 235
   3.2. El problema del fundamento normativo de la crítica 245
4. La reivindicación de un doble plano hermenéuticotranscendental 248
   4.1. La constitución de los objetos de experiencia: una teoría pragmática del significado 250
   4.2. La defensa argumentativa de pretensiones de validez: la teoría de la verdad como consenso 257
5. La reconstrucción crítico-transcendental de la filosofía práctica. 265
   5.1. El legado kantiano sobre la racionalidad de la praxis 266

5.2. Estatus y función del concepto de «comunidad ideal de comunicación» 269
5.3. La ética discursiva y la rehabilitación gadameriana de la filosofía práctica 278
5.4. Algunos problemas de la ética discursiva 285

CAPÍTULO 7.—LA HERMENÉUTICA CRÍTICA ANTIFUNDAMENTACIONISTA: G. VATTIMO, R. RORTY, J. DERRIDA Y P. RICOEUR 291

1. La desfundamentación como herencia de la hermenéutica contemporánea 291
2. La hermenéutica como ontología del declinar en Gianni Vattimo 294
3. La hermenéutica «edificante» de Richard Rorty 301
4. El criticismo deconstructivo de Jacques Derrida 315
5. La hermenéutica de la sospecha de Paul Ricoeur 325

BIBLIOGRAFÍA 339

Por la razón que no cesará de soñar
con un plano del laberinto,
por el rostro de Elena y la perseverancia de Ulises,
por el amor, que nos deja ver a los otros
como los ve la divinidad.

(J. L. Borges, *Otro poema de los dones).*

A Auri,
Mario y Raquel

Prólogo

En las presentes condiciones de cambio social ininterrumpido y acelerado, en las que la estabilidad ha dejado paso, como objetivo central, a la innovación, los consensos normativos resultan más bien difíciles. Y no sólo ellos. Poco queda ya, en efecto, del humanismo inspirado en el modelo clásico que ofició de «factor de integración» durante siglos, procurando a las élites de Occidente un lenguaje común y una suma de modelos éticos, estéticos y cosmovisionales conformadores de vida. O, como tanto y con tan variada fortuna se ha repetido, de las viejas «certezas metafísicas», cuyo optimismo, inseparable del teorema de la positividad última de la existencia, pasó a resultar inaceptable, cuando no simplemente obsceno, a la vista de las terribles experiencias del «siglo corto». O del propio trabajo, que para muchos dejó hace ya tiempo de servir como mecanismo de integración social y psicológica. Por otra parte, la creciente desterritorialización de lo social, que ya no necesita base «firme» alguna para su desarrollo, no deja de fomentar también el imparable pluralismo de la sociedad que nos ha tocado vivir. Un pluralismo que muchos perciben, ciertamente, como mero relativismo, por no decir ya nihilismo.

Que a lo largo de este proceso hasta los paradigmas filosóficos de contornos más definidos hayan perdido su unidad interna —o muestren cada vez más a las claras sus muchas grietas— es cosa que resultaría difícil negar. Entendida durante siglos como interpretación normada de textos canónicos —en un sentido próximos a la traducción—, la hermenéutica no ha dejado de vivir también, desde su revitalización por Dilthey, cuanto menos, su propia explosión. Ha he-

cho a fondo el aprendizaje del pluralismo, pero también el de su lógica consecuencia: el mestizaje, ese mestizaje que marca mucho más el actual horizonte filosófico que el presunto sincretismo privilegiado por otros. Y así, la hermenéutica ha ido procediendo, cuanto menos tentativamente, en lista que no pretende en absoluto agotar la cuestión, a cultivar la comprensión como investigación del mundo moral, a impulsar la transformación (hermenéutica», se entiende) de la fenomenología, a construir la idea de una hermenéutica filosófica de la facticidad, a hacer del entender la estructura fundamental de la existencia humana, a protagonizar su propio viraje lingüístico y, en fin, a reclamar, con toda determinación, su «universalidad». En este recorrido ocupa también un lugar importante —o quizá decisivo— otra inflexión: la que nos permite hablar de una «hermenéutica crítica». A su reconstrucción cabal, a su genealogía y a sus deudas principales, pero también a su operatividad y —¿por qué no?— a su utilidad está dedicada la obra que hoy presentamos.

Aunque no deje de reconocer el carácter amplio e incluso ambiguo de esta hermenéutica, Javier Recas no duda en definirla en términos bien precisos como «una hermenéutica desmitificadora del sentido frente a la mera interpretación del mismo». O lo que es igual como una «hermenéutica de la sospecha» ante la pura «recolección de sentido», de acuerdo con la terminología de Paul Ricoeur. Una hermenéutica consciente de la escisión entre lo patente y lo oculto, atenta a los síntomas y las máscaras, inquiridora del sentido soterrado bajo las formas manifiestas, gustosa de trazar puentes entre la aprehensión originaria de la verdad y el carácter metódico-instrumental de las objetivaciones científicas y, en fin, entre la hermenéutica de las tradiciones y la crítica de las ideologías (la *Ideologiekritik).* Como es bien conocido, la alusión a Ricoeur resulta obligada. Hace ya varias décadas Ricoeur decidió, en efecto, con gesto teórico en nada ajeno al kantiano —y muy característico, en cualquier caso, de un «kantiano poshegeliano» como él— explorar el lado inquietante de la imaginación, que optó por cifrar en su núcleo «mítico-poético», en su capacidad fabuladora, creadora de «ilusiones», generadora, en fin, de formas diversas de «falsa consciencia». Como resultado de su indagación pasó a caracterizar, de modo tan discutido como influyente, a Marx, a Nietzsche y a Freud como figuras centrales de una «filosofía de la sospecha» llamada a trazar una cesura en la historia del pensamiento. Lo que estaba en juego era, en definitiva, la sospecha radical de que las cosas no son lo que parecen y de que no toda pieza cognitiva que se presenta como conocimiento genuino es realmente tal. En el bien entendido de que aquellos filósofos de la sospecha no busca-

ban, claro es, la anulación de la consciencia, sino su extensión y purificación. O lo que es igual, su «clarificación» respecto de toda forma falsa, de todo impulso mixtificador, de toda tendencia a oscurecer y distorsionar la realidad, incluida la de uno mismo y su lugar en el mundo. Entroncando con ellos, Ricoeur presentaba, como ya ha quedado sugerido, junto a la clásica visión de la interpretación como «recolección de sentido», una (posible) «hermenéutica desmitificadora» volcada a hacer justicia al «principio de realidad» (Freud), a la necesidad que rige la producción material de la vida humana iluminando su estructura (Marx) y a los inquietantes —y para muchos devastadores— resultados de esa pieza clave de la hermenéutica crítica que es la genealogía nietzscheana de la moral, a tenor de la que ésta revela, tras su desenmascaramiento, no ser otra cosa que mera consecuencia, síntoma, máscara, tartufería, enfermedad, malentendido, teniendo también, por otra parte, que ser «puestos en cuestión» los valores, empezando por su propio valor...

Heredera *sui generis* de esos productos posidealistas de genealogía típicamente ilustrada que la historia del pensamiento occidental acoge como variantes de la *Ideologiekritik,* la «filosofía de la sospecha» asumía así, enriquecía con figuras posteriores, las tareas de la crítica. Con la particularidad, además, de que convendría ir planteándose la posibilidad de que la hermenéutica crítica contemporánea, heredera —para muchos— de la «filosofía de la sospecha», acoja realmente en su territorio más desarrollos de los oficialmente reconocidos. Los debidos, por ejemplo, al empeño wittgensteiniano de disipar las ilusiones sobre la filosofía que la propia filosofía contribuye a producir. O a la analítica foucaultiana del poder. O al deconstruccionismo derridiano. O a los esfuerzos emprendidos desde varios ángulos para deslegitimar la difundida práctica gremial de justificar los textos, sin atender a su(s) contexto(s), ni a las diferentes experiencias que se articulan en ellos, ni al modo en que necesitaron ser escritos para poder ser recibidos y apreciados, ni, en fin, a la fuerza que en ellos se expresa como fuente de conocimiento omnicomprensiva una vez unificado un dominio discursivo como sagrado. Esto es, como fuente indefinida de sentido.

En cualquier caso, la integración de la *Ideologiekritik* en el cuerpo central de la hermenéutica que propone la hermenéutica crítica, que Javier Recas recorre aquí en toda su amplitud con tanta competencia técnica como instinto filosófico, tiene, pues, una lógica innegable. Como la tiene su invitación a enriquecer el paisaje hermenéutico con los instrumentos del análisis social. O su recomendación de incluir elementos teóricos propios, por ejemplo, de la teoría de la comunicación o de la teoría de la evolución social en la comprensión.

Puestos a buscar precedentes habría, con todo, que retroceder algo más en el tiempo. Tal vez, por ejemplo, a esa ruptura con las rutinas hermenéuticas con vistas a someter los Libros de los Profetas a una «investigación histórica» con la que Spinoza fundó, en un solo y complejo movimiento, la crítica histórica y textual, dicho sea sumariamente. Consciente de que los hombres no dicen con sinceridad «lo que confiesan de palabra sobre la escritura», porque, de lo contrario, «tendrían una forma de vida completamente distinta» y decidido a colaborar cuanto le fuera posible en la tal vez infinita tarea de acabar con las discordias, los odios, la superstición y la atribución, por muchos, de sus delirios al Espíritu Santo, Spinoza centró sus esfuerzos en «abordar el verdadero método de interpretar la Escritura y discutirlo a fondo». Apelando a la razón como único intérprete autorizado de la Biblia, Spinoza propuso abordarla con el mismo rigor con el que se investigan los fenómenos naturales. Y hacerlo a conciencia de la necesidad de conocer la lengua hebrea, los autores y la fecha de redacción de los textos, los caminos y condiciones de su transmisión y, sobre todo, la forma como tales textos fueron fijados en un canon de libros «sagrados». La crítica histórica quedó elevada así a instrumento central de la propia hermenéutica textual.

En el corazón de la hermenéutica late, pues, de modos tan diversos como se quiera, el reconocimiento de una escisión originaria. En realidad, el propio Gadamer, cuyos debates con algunos representantes de la hermenéutica crítica animaron años atrás durante algún tiempo la escena filosófica alemana, situó a finales de los ochenta del pasado siglo, en conversación con Jean Grondin, la pretensión universalista de la hermenéutica en el *verbum interius,* en el lenguaje interior, en el hecho de que nunca nos será posible decirlo todo. En realidad, y acogiéndose a una observación del *De Trinitate* agustiniano, Gadamer reclamaba con ello el estatuto de constitutiva, y por ende universal, para una escisión —¿o una herida?— de muy hondo calado. Otra más.

En cualquier caso, el reconocimiento de que el *actus signatus* «nunca se recubre», nunca coincide plenamente, con el *actus exercitus,* recorre con la fuerza de un río subterráneo el entero solar gadameriano. Y ha inspirado incluso algunas de sus respuestas a la pretensión de «elevarlo todo a consciencia».

JACOBO MUÑOZ

INTRODUCCIÓN

Hablar de hermenéutica es, sin duda, hablar de una disciplina exegética provista de una ya larga historia. La hermenéutica nació como «ciencia» o «arte» de la interpretación, fruto de elevar el deseo de comprensión al estatuto de reflexión sistemática. Nació, por tanto, y así se concibió durante siglos, como un instrumento frente al malentendido y la incomprensión textual. Pero hablar de hermenéutica es también, y de una manera más honda y radical, referirse a algo tan antiguo como el mismo lenguaje. Esto es así porque el universo semántico que ponemos en juego cuando nos comunicamos dista mucho de ser diáfano para nuestros interlocutores, antes bien, a menudo se convierte en una fortaleza inexpugnable. La incertidumbre semántica nos acompaña irremediablemente, y, nuestro lenguaje, en concordancia, dispone de recursos encaminados a cerciorarnos de que hemos comprendido bien y desde que se nos entiende. Recursos que, por fortuna para la espontaneidad y natural discurrir de nuestra comunicación, no son siempre, ni fundamentalmente, expresos y sistemáticos.

A veces se ignora que lo que la doctrina hermenéutica clásica perseguía con su normativa exegética de los textos eminentes (teológicos, filológicos y jurídicos), no era otra cosa que criterios para la comprensión de sus grandes monumentos culturales, cuyo papel, más allá de un interés erudito, residía en dar sentido al mundo y orientar nuestra acción. ¿Alguien puede dudar de que las preocupaciones interpretativas que suscitaba la Biblia, por ejemplo, estaban motivadas en realidad por un interés práctico-vital? Los hitos fundamentales de la historia de la hermenéutica brotaron, no en vano, de grandes encrucijadas históricas urgidas de comprensión, de la necesidad de nuevos criterios para la reinterpretación del mundo emergente.

Esta incesante reinterpretación de la tradición conformadora de la comprensión y orientadora de la acción es el verdadero substrato de la hermenéutica. No es casual que ya el humanismo asociara a la hermenéutica el concepto de *sensus communis,* que no es sino sentido comunitario o el sentido que funda la comunidad.

Traigo a colación estas reflexiones porque este sentido práctico-vital, existencial, cabría decir *(avant la lettre),* que siempre estuvo presente implícitamente en toda preceptiva hermenéutica, es lo que salta a primer plano en la hermenéutica contemporánea. Si a esta ya no le interesa el establecimiento de recursos metodológicos contra la incomprensión textual, es precisamente porque ha puesto expresamente como foco de su reflexión el núcleo del fenómeno hermenéutico en su máxima radicalidad y profundidad, el inexcusable carácter interpretativo de nuestro existir. Somos intérpretes, desde luego, cuando elaboramos una compleja cosmovisión o cuando leemos un intrincado texto científico o filosófico, pero igualmente lo somos, aunque más modesta e imperceptiblemente, cuando miramos, cuando escuchamos, cuando hablamos o reímos, cuando enjuiciamos, cuando jugamos, ... Para decirlo con Heidegger, comprender e interpretar —en su íntima unidad—, más allá de un instrumento específico de la filología o la historiografía, constituyen nuestro propio modo de estar en el mundo, la esencia de nuestra mundaneidad. La gran revolución heideggeriana en lo que afecta a la hermenéutica radicó justamente en esta ruptura con la concepción instrumental de la comprensión, en la elevación a conciencia del carácter originario y esencial de la misma. Por ello Heidegger es, a todas luces, el referente obligado y el inexcusable punto de partida de la perspectiva ontológica que ejemplarmente representa *Verdad y método,* la gran obra de Gadamer, foco de las realizaciones contemporáneas en el paradigma de la comprensión.

Son estos últimos desarrollos de la hermenéutica los que precisamente han motivado este libro, que quiere ser testigo de sus avatares y propuestas de profundización crítica del que fuera uno de los más grandes hitos de su historia: la mencionada concepción ontológica de la comprensión. Desde 1960, fecha de la publicación de *Verdad y método,* el paradigma hermenéutico no ha dejado de enriquecerse con innumerables propuestas y buena prueba de ello son los importantes debates que se produjeron en la década posterior, así como las incesantes aportaciones actuales que han hecho de la hermenéutica un referente filosófico contemporáneo inexcusable en constante ebullición teórica.

Las críticas, objeciones, propuestas de prolongación y complementación, y un sinfín de desarrollos en distintos registros, desde diversas perspectivas y variados propósitos, están conduciendo a la hermenéutica por sendas inexploradas e inesperadas. De entre ellas, lo que denominamos aquí hermenéutica crítica ocupa, en mi opinión, un lugar preeminente y de especial interés en el panorama filosófico contemporáneo.

Hermenéutica crítica, no obstante, es un concepto amplio y, en buena medida, ambiguo, como veremos, pero, con todo, representa mejor que cualquier otro, en mi opinión, los planteamientos de quienes proponen y demandan una prolongación crítica de la hermenéutica de filiación ontológica. Sus puntos de vista no pretenden desestimar las aportaciones de esta última, por el contrario, hacen patente su reconocimiento, pero consideran insuficiente la mera descripción de las estructuras del otorgamiento de sentido para proceder a subrayar, en cambio, el valor y potencial crítico (emancipatorio, incluso, según autores) del comprender humano. En definitiva, se oponen a la tesis gadameriana de hacer comprensible el fenómeno hermenéutico sin valoraciones, sin cuestionar lo que hacemos o deberíamos hacer, con la consiguiente limitación a la descripción tan sólo, de lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer. En su lugar, defienden el poder de la reflexión crítica frente a la fuerza necesariamente vinculante de la tradición, cuyas cristalizaciones, para Gadamer, constituyen el magma inexorable e irrebasable en el que fundimos nuestra comprensión de las cosas.

La hermenéutica crítica es una hermenéutica desmitificadora del sentido frente a la mera interpretación del mismo; una «hermenéutica de la sospecha» ante la pura «recolección del sentido», para decirlo con Paul Ricoeur; una hermenéutica de síntomas y máscaras, hermenéutica profunda frente a la descripción de lo patente; una hermenéutica que, en su crítica del cientificismo y objetivismo, no renuncia, sin embargo, a una positiva asimilación e integración del pensamiento científico; una hermenéutica que, consciente de su enraizamiento material en los procesos sociales, no otorga valor absoluto al componente lingüístico; una hermenéutica, en fin, que afronta expresamente nuestros desafíos ético-políticos en las sociedades avanzadas actuales: el conocimiento en las sociedades de comunicación de masas, la tecnología de la información, los modelos de desarrollo democrático, el control y uso de armamentos, etc.

El presente libro está dividido en dos partes: la primera presenta las señas de identidad del paradigma hermenéutico, en lo que

podríamos calificar como la versión canónica o clásica del mismo, que culmina con *Verdad y método;* partiendo de él, y en diálogo con él, en la segunda nos acercamos a esos desarrollos surgidos tras la obra de Gadamer que identificamos bajo el rótulo de hermenéutica crítica.

En la primera parte he caracterizado esas señas de identidad del paradigma hermenéutico en torno a tres ejes, desarrollados en sendos capítulos.

El primer capítulo, titulado: «El legado de Hermes», pretende ser una aproximación al concepto de hermenéutica. En él presento las múltiples y complejas aristas de este concepto, cuyas ambigüedades se aprecian ya incluso en su común definición como teoría de la interpretación. La génesis etimológica e histórica de «hermenéutica», los sentidos de la misma, sus posibles definiciones, los tipos de interpretación o la relación entre esta y la comprensión, completan esta indagación inicial.

El segundo capítulo está dedicado a una sucinta exposición de la larga historia de la hermenéutica hasta Gadamer, dividida en seis grandes etapas en las que expongo sus rasgos característicos y las aportaciones más relevantes: Antigüedad y Medievo, Renacimiento y Reforma, racionalismo e Ilustración, romanticismo, historicismo, y, finalmente, la hermenéutica ontológica. Concluye el capítulo con un Epílogo en el que se apuntan, a modo de inventario, las propuestas posgadamerianas más relevantes, así como otras perspectivas que habría que tener en cuenta en una historia exhaustiva de la hermenéutica.

El tercer y último capítulo de esta primera parte lleva por título: «*Verdad y método,* cumbre de la tradición hermenéutica.» En él hago una exposición de los elementos fundamentales que integran dicha obra, como texto imprescindible que es, tanto respecto a la tradición hermenéutica, como en relación a los desarrollos posteriores del paradigma hermenéutico contemporáneo, sin olvidar, no obstante, el resto de la producción gadameriana. El capítulo comienza abordando el «Significado y propósito de *Verdad y método*», para continuar con la cuestión con la que el propio Gadamer, y no casualmente, inicia el desarrollo de su obra: «El significado hermenéutico de la verdad en el arte.» Prosigo con «La crítica de las ciencias románticas del espíritu», frente a las que Gadamer da forma a su perspectiva, para ocuparme en el cuarto de «Los principios de una teoría de la experiencia hermenéutica», o lo que es lo mismo, del conjunto de conceptos que articulan la hermenéutica gadameriana. Finalizo con un apartado titulado: «El len-

guaje como núcleo ontológico de la hermenéutica», punto de llegada así mismo de *Verdad y método*.

La segunda parte del libro: «Nuevos rumbos de la hermenéutica. Contribuciones para una hermenéutica crítica», ha de ser entendida a partir de la primera. Y ello, no sólo porque únicamente la historia de la hermenéutica puede aportar los elementos necesarios para comprender las aportaciones actuales, sino también, porque sólo en diálogo con Gadamer, pueden entenderse, por razones históricas y sistemáticas, los desarrollos de la hermenéutica crítica.

El capítulo cuarto es un esbozo de la situación actual de la hermenéutica y de los factores que han incidido en su innegable actualidad. Se plantea, así mismo, una delimitación de los rasgos comunes o líneas convergentes que caracterizan al paradigma hermenéutico contemporáneo, y, paralelamente, las divergencias en su seno en los distintos niveles, la más importante de las cuales divide a la hermenéutica actual entorno a tres grandes líneas: metodológica, ontológica y crítica.

El quinto aborda el debate, convertido ya en un clásico de la filosofía contemporánea, entre hermenéutica y crítica de las ideologías. La exposición sigue la secuencia de esta disputa que recorre una década de objeciones, réplicas y contrarréplicas a partir de la publicación de *Verdad y método*. Disputa entre la defensa gadameriana de una hermenéutica ontológica y las tesis de los defensores de una crítica de las ideologías, presentada como garante de la posibilidad y necesidad de una reflexión emancipadora frente a la mera descripción fenomenológica.

Con los aspectos implicados en esta confrontación directa comienza el primer apartado de dicho capítulo. En él se aborda, en primer lugar, la crítica a «La pretensión de universalidad de la hermenéutica» gadameriana (tomando el título del célebre artículo de Habermas); en segunda instancia se analiza la dicotomía que late tras todo el debate: «El poder de la reflexión frente al principio de la historia efectual»; y, finalmente, se afronta uno de los asuntos más novedosos y de mayor repercusión del debate: la entrada en escena del psicoanálisis, presentado por los defensores de la crítica de las ideologías frente a la hermenéutica ontológica gadameriana como un ejercicio de «hermenéutica profunda», interesada en el desvelamiento de los factores que operan inconscientemente en toda interpretación y comprensión del sentido.

Tras esta exposición de los elementos de confrontación más nítidamente implicados en la disputa, en el segundo apartado de

este capítulo se analizan las posibilidades de mediación entre hermenéutica y crítica de las ideologías, haciendo hincapié, por tanto, en los aspectos que pueden servir de puente entre ambas orillas.

Los capítulos sexto y séptimo son opuestos aunque complementarios. Opuestos, porque abordan dos modelos radicalmente distintos de hermenéutica crítica, pero complementarios en el desmontaje del paradigma hermenéutico onto-fenomenológico imperante. Entre las múltiples discrepancias que separan a los seis autores que hemos elegido para representar a la hermenéutica crítica, hay una especialmente relevante que delimita dos posturas radicalmente diferentes respecto a la necesidad y la posibilidad de una fundamentación racional para el proceso de otorgamiento de sentido. Mientras que Apel y Habermas, defienden, cada uno a su manera, la posibilidad y necesidad de tal fundamentación, en concordancia con su herencia ilustrada, autores como Vattimo, Rorty, Derrida o Ricoeur, aunque desde perspectivas muy distintas, convergen, sin embargo, en declarar ficticia cualquier garantía de certeza que fundamente nuestro conocimiento, y recelan de cualquier establecimiento de un punto arquimédico del saber, instancia privilegiada de representación, objetivación o interpretación.

El extenso capítulo sexto comienza con un análisis de los proyectos habermasiano y apeliano en clave hermenéutica. El segundo apartado se centra inicialmente en las diferentes estrategias de fundamentación de ambos autores, para abordar después el papel de las ciencias reconstructivas ante el reto de la fundamentación del conocimiento en tanto terreno de la mediación entre los elementos histórico-contingentes y los universales. El tercer apartado se ocupa del problema específico del fundamento normativo en su doble raíz: la de la demanda crítico-hermenéutica de relevancia metodológica frente al anormativismo gadameriano, y la del fundamento normativo del propio estándar crítico. El cuarto está dedicado al doble plano hermenéutico-transcendental en que se articula el criticismo hermenéutico de Apel y Habermas: el de la constitución de los objetos de experiencia (la teoría pragmática del significado), y el de la defensa argumentativa de pretensiones de validez (la teoría de la verdad como consenso). Finaliza el capítulo con la reconstrucción crítico-transcendental de la filosofía práctica: un recorrido por el legado de Kant; el estatuto y la función del concepto de «comunidad ideal de comunicación»; las discrepancias con la filosofía práctica gadameriana; y las cuestiones aun abiertas o los problemas todavía sin resolver.

El capítulo séptimo y último comienza con un análisis de la herencia antifundamentacionista[1] de la hermenéutica contemporánea centrada en las figuras de Nietzsche y Heidegger, para determinar después los rasgos fundamentales de cuatro de las más relevantes aportaciones a la hermenéutica crítica desfundamentadora en las obras de Gianni Vattimo, Richard Rorty, Jacques Derrida y Paul Ricoeur. Cuatro nombres que, desde perspectivas muy distintas, no sólo ejemplifican la tesis crítico-hermenéutica de una pluralidad irreductible de modelos de otorgamiento de sentido, sino que ilustran también a las claras esa capacidad, tan característica de la hermenéutica crítica, para integrar planteamientos tradicionalmente enfrentados, como es el caso, por ejemplo, de la simbiosis de hermenéutica y analítica en Rorty, o de existencialismo, estructuralismo y hermenéutica en Ricoeur.

Concluiré con dos aclaraciones sobre el concepto de hermenéutica crítica.

En primer lugar, hermenéutica crítica no es un concepto que ampare un *corpus* unitario de respuestas, argumentos o teorías. Los autores aquí convocados en lo que en definitiva es sólo una aproximación a los nuevos horizontes de la hermenéutica contemporánea, —que denominamos globalmente hermenéutica crítica—, no forman escuela alguna, al contrario, discrepan entre sí en no pocas y centrales cuestiones. Sin embargo, pese a sus discrepancias, heterogeneidades y personalidad propia, hay en la obra de todos ellos una actitud común de profundización crítica respecto al estándar ontofenomenológico de la hermenéutica tradicional, frente al que reclaman el reconocimiento del potencial crítico inscrito en todo otorgamiento de sentido, y la necesidad de una hermenéutica profunda, de huellas y síntomas, frente a la mera recolección del significado. Un profundo y renovado sentido hermenéutico, pues, que, aunque no de manera unívoca, ni siempre con un propósito expreso, está conduciendo al paradigma hermenéutico actual por nuevos derroteros.

En segundo lugar, el concepto de hermenéutica crítica tiene un implícito, pero evidente, sentido alusivo a otro modo de hacer hermenéutica respecto del cual se presenta como una alternativa. La hermenéutica a la que se contrapone o frente a la que quiere resaltar su criticismo la denomino genéricamente «hermenéutica tradicional» o

[1] Preferimos utilizar los términos «fundamentacionismo» y «antifundamentacionismo» frente a los de «fundamentalismo» y «antifundamentalismo» de resonancias religiosas. Véase al respecto la opinión de Apel recogida en la entrevista que me concedió en 1999, en la *Revista Anábasis*, núm. 7, pág. 12.

«clásica». Este criticismo se contrapone a la idea de una «hermenéutica tradicional» o «clásica» en un doble sentido: en primer lugar, porque sus desarrollos teóricos no son ya deudores principalmente de la tradición del humanismo, clasicismo y romanticismo; y, en segundo lugar, porque se enfrenta a la propia manera de concebir la tradición en la hermenéutica gadameriana, en tanto horizonte que se rehabilita acríticamente como estructura ontológica.

Primera parte

Las señas de identidad del paradigma hermenéutico clásico

Capítulo primero

El legado de Hermes

> Canta, Musa, a Hermes, hijo de Zeus y Maya, que tutela Cilene y Arcadia, pródiga en rebaños, raudo mensajero de los inmortales, al que parió Maya, la Ninfa de hermosos bucles, tras haberse unido en amor a Zeus, ella, la diosa venerable.
>
> *(Himnos homéricos,* IV 1)

1. LA AMBIGÜEDAD EN TORNO AL CONCEPTO DE HERMENÉUTICA

Mucho se habla en la actualidad de hermenéutica, aunque bien pudiera suceder que pese a su omnipresencia estuviéramos, a la par, ganando ambigüedad, superficialidad y oscurecimiento. Y ello porque nos encontramos en la paradójica situación de que nuestra mayor sensibilidad hermenéutica «epocal» corre paralela a una comprensión espesa —o incomprensión, incluso—, del propio sentido contemporáneo de la hermenéutica. Pero esto no sólo por la naturaleza polisémica del concepto, sino también por la ambigüedad y laxitud con que frecuentemente hoy se expresa.

Tras la eclosión post-gadameriana en una multiplicidad de usos, tendencias, conexiones disciplinares y perspectivas se hace necesaria,

como una de las tareas más perentorias de la hermenéutica filosófica contemporánea su propia clarificación conceptual, evitando la propensión a una cierta trivialidad y a los «lugares comunes».

Las razones de ello son muy diversas: una de ellas reside, a mi juicio, en el hecho de que la hermenéutica se ha convertido actualmente en una especie de moda teórica, con su carga, seguramente inevitable, de trivialización (piénsese, por poner dos ejemplos, en las trivializaciones del psicoanálisis o del marxismo en décadas pasadas). Otra razón hay que buscarla en la aplicación del concepto a campos del saber tan diversos como la filosofía, la literatura, el derecho, la teología, el arte..., lo cual comporta una gran variedad de modulaciones semánticas. La innegable eclosión filosófica acaecida desde los años 60 del siglo xx en el seno del propio paradigma filosófico hermenéutico es un factor que, lejos de clarificar, ha añadido, igualmente, complejidad. Han surgido múltiples perspectivas con criterios, incluso opuestos, sobre el sentido, la tarea y el alcance de la hermenéutica, han aflorado numerosas cuestiones pendientes, y se han expresado importantes críticas y objeciones cruzadas entre los diferentes modelos hermenéuticos, etc.

Aun reconociendo, obviamente, el valor cultural de estos hechos, no podemos, sin embargo, quedarnos ahí, sino que es necesario asimismo un esfuerzo de clarificación conceptual que nos aleje de lo que podríamos calificar como tendencia «panhermenéutica»: parece que por el simple hecho de llevar a cabo una interpretación (que luego, tal vez, ni siquiera llega a serlo auténticamente) sobre cualquier asunto, hubiéramos forjado una hermenéutica. Con demasiada frecuencia adjetivamos como hermenéuticos puntos de vista teóricos, aspectos analíticos o de procedimiento, sin más certificación que su remisión a ciertos lugares comunes sobre la comprensión, el lenguaje o la historicidad.

Sería necesario delimitar con mayor claridad los rasgos del paradigma hermenéutico contemporáneo (una aproximación a dicha tarea es nuestro propósito en esta primera parte del libro), para evitar, por poner algún ejemplo, que la simple afirmación de la historicidad de la comprensión, o la centralidad en ella del lenguaje, convierta en hermenéutico, *ipso facto*, un planteamiento. Lo será o no, según y como. Según y como se formule y se justifique en el marco de una teoría sobre la comprensión del sentido. O, para evitar (otro ejemplo), escuchar o leer la identificación, sin más, de hermenéutica e interpretación. Así, se habla de una «hermenéutica de Aristóteles», como sinónimo de una interpretación de dicho autor. También aquí sería provechoso huir de la vaguedad, la laxitud y ambigüedad conceptual.

Parece conveniente distinguir entre hermenéutica como teoría, filosofía o doctrina, y hermenéutica como la actividad racional implicada en la comprensión de un texto, y por extensión, de todo plexo de sentido generado por nuestra tradición, o en su máxima extensión, a la caracterización de nuestra forma, intrínsecamente comprensiva, de estar en el mundo.

Debemos empezar, pues, por restringir el concepto de hermenéutica a la primera acepción y el de interpretación a la segunda. Toda lectura es interpretativa, toda aprehensión del sentido es un interpretar, es cierto, pero siendo esto así, esta acción que siempre realizamos en todo otorgamiento de sentido, ha de distinguirse de la teoría que justifica tal tesis, o de cómo se produce tal cosa, qué significa interpretar, qué consecuencias extraemos de ello, etc. Digamos que la hermenéutica es el metalenguaje de la interpretación.

Pero no son estos aspectos más que la punta del iceberg de una complejidad semántica que viene de antiguo, y que unida a factores históricos como los ya mencionados, explican la difícil definición de hermenéutica. Complejidad que vamos a examinar (como antesala del análisis de los rasgos y disputas del paradigma hermenéutico contemporáneo), no con una intención filológica, sino con la convicción de que contiene la clave tanto para una correcta comprensión del sentido de importantes cuestiones filosóficas planteadas por la hermenéutica, como para evitar su ambigüedad.

Como es sabido la hermenéutica suele definirse sumariamente como la teoría de la interpretación. Importa, a este respecto, recordar que la *ars interpretandi* latina dejó paso, a lo largo del siglo XVII al neologismo hermenéutica. Aunque, acertada, dicha definición apenas aclara, sin embargo, nada. Es un traje que puede vestir a innumerables figuras. Tanto el concepto de teoría como el de interpretación son profusamente polisémicos. Su significado cambiará dependiendo de la época histórica a que nos refiramos, el modelo hermenéutico que elijamos, la disciplina que tratemos (crítica literaria, filosofía, derecho...), etc. Donde leemos «teoría» podemos entender, según quién, cuándo y cómo: arte, método, ciencia, doctrina, filosofía, etc., o varias de estas cosas en una determinada combinación, que, en todo caso, caracteriza a los distintos puntos de vista, pero no nos saca de dudas sobre qué debemos entender realmente por hermenéutica. Si se concibe la hermenéutica como una técnica exegética mediante un conjunto de reglas que orientan la interpretación de los textos sagrados (Flacius), o si se la entiende como arte de la comprensión empática del otro (Schleiermacher), si se subraya su función específicamente metodológica en las ciencias del espíritu (Dilthey), si se la concibe como una teoría normativa de la inter-

pretación (E. Betti), o se declara el carácter universal, ontológico, de la comprensión (Heidegger-Gadamer), etc., estaremos vistiendo esa «teoría» con muy distintos ropajes.

Pero lo mismo sucede con el concepto de «interpretación». Su campo semántico es amplísimo: se puede entender como exégesis, traducción, comentario, glosa, aclaración, explicación, análisis, comprensión, intelección..., a ello hay que añadir la diversidad de objetos de interpretación: desde el históricamente preeminente como es el lenguaje textualizado (a su vez en tres formas canónicas: textos sagrados, filológicos y jurídicos); la mentalidad de los relatores e idiosincrasia «epocal»; la historia; la estructura ontológica del hombre...; De nuevo la identificación de la interpretación con uno/s u otro/s términos y objetivos no es neutral, sino que está cargada de significado teórico.

Emilio Betti —autor, como es sabido, de una monumental *Teoría general de la interpretación*[1], distingue tres tipos: *a)* interpretación reproductiva, que es la que persigue representar en su más pura autenticidad el objeto a interpretar, darle vida haciéndolo presente; *b)* interpretación explicativa, que se produce cuando nuestro interlocutor no comprende el sentido expresado, y necesita de una aclaración de la primera formulación; y, *c)* función normativa, que se refiere a aquellos objetos de interpretación que son o pueden ser norma de comprensión o de acción, es decir, sirven de pautas o criterios para ulteriores situaciones.

Pero antes de cerrar este complejo entramado polisémico en torno al concepto de interpretación no podemos dejar de mencionar la absoluta unidad de este concepto con el de comprensión. La comprensión, como bien observara Heidegger (sobre las bases que asentara el romanticismo alemán), y desarrollara Gadamer[2], no surge de la interpretación como si fuera algo externo (este era el presupuesto ingenuo de la hermenéutica clásica), antes bien, en la interpretación «el comprender se apropia lo comprendido»[3], es «el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender»[4]. Por ello la estructura de toda interpretación de la comprensión es la de «algo como algo», es decir, la de una explicitación que, por lo demás, es anterior a toda predicación o enunciado[5].

---

[1] E. Betti, *Teoría generalle della interpretazione,* A. Giuffrè, Milán, 1955, 2 vols.

[2] Véase *Verdad y método* (en adelane VM), cap. 12, *El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica.*

[3] M. Heidegger, *Ser y tiempo* (en adelante ST), FCE, Madrid, 1982, § 32, pág. 166.

[4] Ibíd. pág. 156.

[5] Véase, ídem., § 33.

2. LOS TRES SIGNIFICADOS DE HERMENÉUTICA

Debemos a Gerhard Ebeling, en su ya clásico artículo *«Hermeneutik»* (1959), la distinción de tres significados del concepto de hermenéutica: «El significado del vocablo debe buscarse en tres direcciones: afirmar (expresar), interpretar (explicar) y traducir (hacer de intérprete). No se trata de establecer cuál de esos significados es, lingüística e históricamente, el prioritario. Se trata de las modificaciones del significado fundamental de "llevar a la comprensión"[6]. De ahí que también se defina, a veces, la hermenéutica como una indagación sobre la comprensión, qué es, y cuál es el proceso que la hace posible».

Estas tres direcciones del significado de «hermenéutica» se hallan ya presentes en su raíz etimológica y mitológica. El verbo griego *«hermeneuein» (ερμενεύειν)* y su sustantivo *«hermeneia» (ερμενεία)* hacen referencia a Hermes y su función como mensajero de los Dioses. Aunque existe controversia sobre las relaciones semánticas entre «Hermes» y *«hermeneuein»,* y hay quien opina que carecen de relación lingüístico-semántica aparte de su semejanza fonética[7], son, sin embargo, evidentes las coincidencias, semejanzas y asociaciones entre ambos términos como para avalar su paralelismo teórico y, en todo caso, su clarificadora utilidad.

La hermenéutica nació con una vocación práctica porque la actividad de Hermes no era teórica o contemplativa, sino trasladar a los hombres los requerimientos de los dioses, sus advertencias o sus presagios. Como teoría de la interpretación, históricamente, siempre estuvo volcada en una actividad práctica: el esclarecimiento de pasajes oscuros, la metodología de las ciencias del espíritu..., Actualmente Gadamer ha expresado con rotundidad, respecto a la caracterización general de la hermenéutica, que: «La gran tradición de la filosofía práctica pervive en una hermenéutica que tiene conciencia de sus implicaciones filosóficas»[8].

---

[6] G. Ebeling, «Hermeneutik», en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* vol. 3, Mohr, Tübingen, 1959, pág. 24.

[7] Maurizio Ferraris refiere, citando a Kerényi, como autoridad en la materia, que la relación entre la palabra *hermeneia* (y derivadas) y Hermes es una reconstrucción *a posteriori.* «No tiene en cambio ninguna relación lingüístico-semántica —aparte de su semejanza fonética con Hermes» (Kerenyi, *Origine e senso dell'ermeneutica,* 1963, pág. 133, citado por M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica,* Akal, Barcelona, 2000, pág. 9.)

[8] H. G. Gadamer, «Hermenéutica como filosofía práctica», en *La razón en la época de la ciencia,* Alfa, Barcelona, 1981, pág. 80. Respecto a la naturaleza misma

Los griegos veían a Hermes como el intermediario ante los dioses, como el mediador (intérprete) entre la oscura voluntad de aquellos y nuestra frágil intelección. Hermes había descubierto el lenguaje y la escritura, los instrumentos que, precisamente hacían posible la transmisión de mensajes y su comprensión. Todos los sentidos de «*hermeneuein*» y «*hermeneia*» tienen como denominador común esta tarea de Hermes de «hacer comprensible algo», de clarificar un sentido oscuro, ambiguo, oculto, enigmático incluso. Mitos, sentencias órficas, profecías, la exégesis bíblica (con sus alegorías, parábolas y simbolismo), etc., han representado, por ello, el centro de gravedad del quehacer hermenéutico, de esa función suya desveladora de una verdad no inmediatamente manifiesta.

Heidegger, por su parte, expresa la función de Hermes en los siguientes términos: «La expresión "hermenéutico" deriva del verbo griego *hermeneuein.* Este remite al sustantivo *hermeneus,* que puede evocar el nombre del dios Hermes en un juego del pensamiento más condescendiente que el rigor de la ciencia. Hermes trae el mensaje del destino; *hermeneuein* es ese estar expuesto a algo que trae un mensaje, en la medida en que estar expuesto puede convertirse en mensaje. Tal exposición se convierte en un interpretar lo que ya fue dicho por los poetas, que según Sócrates en el diálogo de Platón *Ión* (534e), son "mensajeros de los dioses" *(ερμενής των δεών)*»[9]. La función de Hermes, su esencia misma, se convertiría en el epicentro de la reflexión hermenéutica, en su tema y su medio: el lenguaje, el logos, como mediador y portador, a un tiempo, del mensaje que alberga la palabra.

La primera de las direcciones del significado de «*hermeneuein*» era la de expresar, afirmar o decir, en clara concomitancia con la función «anunciadora» de Hermes. *Hermeneuein* era ese anunciar, ese llevar un mensaje para ser comprendido. En la conocida frase del *Ión* platónico, antes citada por Heidegger, los poetas son «mensajeros de

---

de la experiencia hermenéutica afirma: «En este ámbito propiamente dicho de la experiencia hermenéutica, acerca de cuyas condiciones tiene que dar cuenta una filosofía hermenéutica, se confirma el parentesco próximo de la hermenéutica con la filosofía práctica. Está por lo pronto el hecho de que la comprensión, exactamente igual que el actuar, sigue siendo siempre un riesgo y no permite nunca la simple aplicación de un saber general de reglas para la comprensión de enunciados o textos dados.»

[9] El lugar al que Platón relega la hermenéutica a la cola de los distintos saberes, más bien un pseudoconocimiento propio de artesanos, intérpretes y cerca de las artes imitativas y la retórica, tiene, más allá, de esta degradación, el valor histórico de vislumbrar algo que después ha sido fundamental, a saber: la íntima relación entre la hermenéutica y la retórica.

los dioses», una labor que por excelsa que pudiera parecer, fue degrada por Platón en la escala del saber. Y es que, para él, el hermeneuta en tanto intermediario del conocimiento ocupaba un lugar secundario, o terciario incluso, si como los rapsodas que recitan a los poetas, se convierten en interpretes de los intérpretes *(ερμενέων ἑρμηνής)* (Ion 534)[10]. Y es que a diferencia de las *τεχναι* (técnicas) críticas , la hermenéutica, para Platón, no habla de lo verdadero o lo falso sino que sólo trasmite lo que otros han dicho. Esta tesis, como bien nos recuerda Apel, prefigura la distinción clásica entre «hermenéutica» y «crítica», que alberga una importante cuestión: «el problema debatido hasta hoy de si el "intérprete" puede interpretar las palabras del autor sin presuponer ya en la "comprensión" de lo que éste dice un saber acerca de su efectiva verdad o falsedad»[11]. Lo importante que este sentido de *hermeneuein* nos revela es que en sus comienzos la hermenéutica no tenía una función metodológica de interpretación, sino fundamentalmente una función expresiva. La hermenéutica —recuerda Ferraris—, «no surge como una teoría de la recepción, sino justo como una práctica de la transmisión y de la mediación»[12].

Este significado de hermenéutica como expresión ha tenido una sobresaliente relevancia en la hermenéutica teológica. La raíz «herme» se ha relacionado con los vocablos latinos *sermo* (decir) y *verbum* (palabra), y paralelamente a la función de Hermes el pastor «anuncia» y «proclama» un mensaje; es igualmente, un mediador entre Dios y los hombres.

Richard Palmer indica cómo en esta primera dirección del significado de *hermeneuein,* «expresar», existe un pequeño matiz, digno de mención, respecto a ese «decir», «enunciar» o «proclamar», a saber: expresar, afirma, "sigue significando "decir" pero se trata de un decir que es en sí mismo una interpretación. Así pues, se refiere a la manera de expresar algo, al "estilo" de una actuación»[13]. O lo que es lo mismo, es una interpretación en el sentido de una expresión cargada de personalidad, de autenticidad. Como cuando una orquesta interpreta magistralmente el *Requiem* de Mozart o un actor el *Otelo* de Shakespeare. En este sentido, estas expresiones son interpretaciones en tanto que una forma de decir.

---

[10] M. Heidegger, *De camino al habla,* Barcelona, Ediciones del Serval, 1987, págs. 110-111.

[11] K. O. Apel, *La transformación de la filosofía,* vol. I (en adelante TF), Madrid, Taurus, 1985, pág. 268.

[12] M. Ferraris, ob. cit., pág. 12.

[13] R. E. Palmer, *¿Qué es la hermenéutica?, Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Hiedegger y Gadamer,* Madrid, Arco/libros, 2002, pág. 32.

El segundo sentido de *hermeneuein* es el de explicar (en tanto interpretar, aclarar). Esta dirección resalta el componente discursivo de ese «hacer comprensible» en que consiste la hermenéutica. Es el movimiento opuesto, pero complementario al anterior, en el proceso de la comprensión: no es ya un movimiento de dentro a fuera del espíritu (como se da en el expresar) sino, al contrario, recorre el camino del logos al alma, del lenguaje exterior al interior (que no otra cosa era para Platón y Aristóteles el pensar, sino ese hablar interior, ese diálogo silencioso del alma consigo misma).

Estos dos movimientos del espíritu no reflejan sino la estructura dialéctica de la comprensión[14] que se manifiesta en conceptos tales como el de «círculo hermenéutico» o «fusión de horizontes». La conexión o el puente entre el mundo del intérprete y el del *interpretandum* es posible porque ambos, sujeto y objeto, se implican mutuamente, no son opuestos sino complementarios. Y lo son porque les une el sustrato de la tradición compartida, de la productividad histórica que se deposita en ese logos-lenguaje común que hace posible la interpretación y comprensión mismas, y en concreto, también la forma de consideración del objeto, del *interpretandum*.

En el mundo griego este doble movimiento del espíritu encajaba perfectamente con la concepción del lenguaje, asimismo doble (interior y exterior), como antes apuntábamos. La expresión *(ερμηνεία)*, el enunciado, es la traslación al «lenguaje exterior» de ese otro «lenguaje interior» que denominamos pensamiento *(διανοια)*. Lo que la *Stoa,* siguiendo la estela platónico-aristotélica, distinguiría como λογος προφορικος frente a λογος ένδιάθξτος, el logos expresado y el logos pensado.

En el *Peri hermeneías* de Aristóteles —aunque en sentido estricto no sea un libro de hermenéutica sino de lógica, que aborda la estructura del *logos apofántico (λογος άποφαντικός)* o del juicio en que se expresa la posibilidad de verdad o falsedad de una oración—, se hace, sin embargo, un uso del concepto de interpretación *(hermeneia)* muy elocuente para comprender esta dimensión hermenéutica: la interpretación aparece como la primera operación del intelecto cuando este emite un juicio con pretensión de verdad. Dicho de otro modo, la interpretación no es un proceso *a posteriori* del análisis lógico sino implícito y concomitante a él. Explicar, aclarar, dar razones, es ya, intrínsecamente, interpretar.

---

[14] Sobre la estructura dialéctica de la comprensión remito a nuestra exposición en el capítulo tercero.

El tercer y último de los sentidos de *hermeneuein* es el de «traducir». En este sentido interpretar es hacer comprensible algo ininteligible, convertir en familiar algo extraño a nuestro horizonte. Es la labor de mediación de Hermes entre dos mundos, el de los dioses y el del hombre o, paradigmáticamente, la labor del traductor de un texto en un idioma extranjero al propio. Traducir no consiste en una mera sustitución mecánica de términos (hoy que disponemos de traductoras electrónicas), sino, antes bien, requiere la vivificación a través del texto de un universo cultural ajeno, de un tono, un timbre, unos armónicos inobjetivables que no son el texto pero que le dan su verdadero y profundo sentido. Y ello porque en el lenguaje se sedimenta nuestra experiencia del mundo. La grandeza de esta forma peculiar de interpretación que es la traducción reside precisamente en abrir ese mundo extraño a nuestro universo de experiencia. Una traducción que, convendría no olvidarlo, se da también, en tanto diálogo «inter-mundos», en el seno de nuestro propio lenguaje, entre el mundo del texto y el del lector. En todo caso el fenómeno de la traducción toca de lleno el problema hermenéutico con la constatación de un fondo inalcanzable para la comprensión, con la certidumbre de su provisionalidad e incompletitud, o en otros términos; con la traducción constatamos que la llevamos a cabo no sin pérdidas, ni lastres, porque como se ha dicho: «aunque todo gran poema sea traducible, su traducción, quizá, no sea ya un gran poema».

A esta problemática que acompaña necesariamente a toda interpretación hay que añadir otra de distinta naturaleza, pero absolutamente central: el problema de la distancia temporal. Requisito, por una parte, para la formación de una visión global, ha de ser superada, sin embargo, en la medida en que toda comprensión exige esa cercanía que nos permite «empaparnos de lo otro». Es esta una cuestión clásica y un *desideratum* presente, al fin y al cabo, en toda concepción hermenéutica, con soluciones muy diversas, desde las formas extremas: por un lado, la búsqueda de la empatía absoluta con la mentalidad del autor (Schleiermacher), y por otro, la absoluta autonomía y objetividad de todo texto (Derrida); hasta la fusión gadameriana de los horizontes del intérprete e *interpretandum*.

Jean Grondin, basándose en el mencionado doble movimiento del espíritu que conforma nuestra comprensión, restringe a dos (expresar e interpretar) los significados fundamentales de *«hermeneuein»*. Grondin considera que este tercer sentido de *hermeneuein* (traducir) puede reducirse al segundo, a interpretar, en tanto que ambos «se pueden expresar con la misma palabra, puesto que tradu-

cir, [...], es en cierto modo interpretar»[15]. Existe un denominador común entre los dos enunciados, afirma Grondin, «se trata en ambos casos de un movimiento semejante del espíritu que apunta a la comprensión, sólo que en uno se dirige hacia fuera y en otro hacia dentro»[16]. Expresar es un exteriorizar, un verter nuestro mundo interior hacia fuera, justo lo contrario que sucede en la interpretación que persigue interiorizar lo expresado. Es evidente que la relación de los dos términos es muy estrecha, aunque, podríamos argumentar, no sólo de ambos, pues, en realidad, los tres sentidos de *hermeneuein* son modulaciones del concepto de interpretación, y hacen referencia a un «traer a la comprensión».

3. SEIS DEFINICIONES DE HERMENÉUTICA

Richard E. Palmer ha distinguido seis definiciones modernas de hermenéutica[17], que en orden cronológico se han ido formulando al hilo de los cambios en los intereses y perspectivas históricamente surgidos:

1) *Hermenéutica como teoría de la exégesis bíblica:*

Es el más antiguo significado de «hermenéutica», surgido en el contexto de la teología protestante. La primera aparición documental del término data de 1654[18] y denota la teoría, reglas y método en que se apoyan el comentario y la exégesis de los textos sagrados. Su función es, fundamentalmente, la interpretación de pasajes concretos especialmente oscuros, controvertidos o ambiguos. Por extensión, retrospectivamente, se acepta aplicar el término a la interpretación de los textos del Antiguo Testamento y a los sucesos de esa época.

2) *Hermenéutica como metodología filológica:*

En este caso, la hermenéutica se concibe como la teoría llamada a hacer explícito el conjunto de reglas de la exégesis filológica en general. Los textos clásicos constituyen el foco de atención, incluida la propia Biblia que, desde esta perspectiva, es considerada como un clásico más.

---

[15] J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica,* Barcelona, Herder, 2002, págs. 44-45.

[16] Ibíd., pág. 45.

[17] R. E. Palmer, ob. cit., págs. 53-67.

[18] J. C. Dannhauer, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum Sacrarum litterarum,* Ausburgo, 1654.

3) *Hermenéutica como ciencia de la comprensión lingüística:*
La hermenéutica aparece aquí como un saber a medio camino entre la ciencia y el arte, tendente a describir las condiciones de cualquier diálogo. Su carácter no es estrictamente filológico, sino que se trata de una hermenéutica general cuyos principios sustentan toda interpretación sea textual o no lo sea.

4) *Hermenéutica como base metodológica para las Geisteswissenschaften:*
De acuerdo con esta concepción, paradigmáticamente representada por Dilthey, la hermenéutica pasó a ser el método específico de las denominadas ciencias del espíritu *(Geisteswissenschaften),* las ciencias que se proponen *comprender* las producciones humanas, frente al método causal-*explicativo* propio de las ciencias de la naturaleza *(Naturwissenschaften).*

5) *Hermenéutica como fenomenología existencial:*
Como es sabido, a partir de la publicación por Heidegger de *Ser y tiempo* quedó inaugurado un nuevo modo de concebir la hermenéutica, alejado por igual tanto de la consideración de la misma como conjunto de reglas para la interpretación como de su condición de soporte metodológico de las ciencias humanas. La hermenéutica se convirtió en la filosofía que explicita, fenomenológicamente, la comprensión como la preestructura ontológica del *Dasein* (del ser ahí humano), que es previa y concomitante a todo uso metodológico o científico.

6) *Hermenéutica como sistema de interpretación simbólica:*
En este sentido la hermenéutica es entendida como un sistema interpretativo que busca descifrar el significado profundo u oculto tras el contenido manifiesto en un nexo simbólico que puede ir desde un texto a un sueño, un mito, o unos símbolos sociales o literarios.

Tras este mosaico de sentidos de «hermenéutica», expresión de interrogantes, preocupaciones y propósitos diferentes, podríamos tener la tentación de proponer, en un loable intento de síntesis, una definición unitaria. Nada que objetar si de lo que se trata es de una delimitación en el plano estrictamente analítico, es decir, si ofrecemos una definición didáctica o divulgativa sin pretensiones teóricas. De esta índole podemos encontrar interesantes definiciones en los manuales de historia de la filosofía o en bibliografía específica sobre hermenéutica (que, afortunadamente, comienza a llegarnos). Proponer una definición unitaria de hermenéutica con pretensiones teóricas de síntesis exigiría, paralelamente, una concepción integral superadora

de las diferencias entre los diversos modelos hermenéuticos existentes, porque de ellos nacen las diversas definiciones teóricamente relevantes. Y esto ya no me parece viable, y no me refiero sólo a que el estado actual del paradigma hermenéutico no permita tal síntesis de perspectivas (este es un primer nivel), sino porque creo además que, en el sentido en que lo estoy planteando (entiéndase bien), es hermenéuticamente más fructífero mantener intacta la problemática hermenéutica tal cual se muestra en sus diferentes registros. Una problemática que, en un máximo intento de síntesis, podemos calificar de bicéfala —y de ahí no pocos equívocos—: la que se enfrenta a la comprensión como tal, o si se prefiere, a afrontar cómo se produce ese «traer a la comprensión» que caracteriza a nuestra racionalidad, y, por otro lado, la que surge de la cuestión de cómo comprender (interpretar) un texto (o cualquier otro evento simbólico) que se presenta como oscuro o ambiguo.

En todo caso, ninguna perspectiva puede agotar el fenómeno hermenéutico, aunque, en cierto modo todas pueden entenderse como complementarias. Evidentemente, no se trata de proponer ningún tipo de eclecticismo hermenéutico, siempre sospechoso de insustancial, y dudosamente defendible, se trata tan sólo, de buscar desde una óptica de convergencia, con intención estrictamente analítica (necesaria para una comprensión integral del fenómeno hermenéutico), el fino hilo de Ariadna que, más allá de las discrepancias de escuelas y tendencias y de las modulaciones históricas del concepto, nos permita reconocer que estamos hablando de lo mismo y nos ayude a aprehender el complejo significado de lo que venimos denominando hermenéutica.

Por ello, confío esta tarea, en gran medida, más que a una mera definición, a los desarrollos que siguen a continuación sobre la historia de la hermenéutica y a las posteriores consideraciones sobre los desarrollos actuales del paradigma hermenéutico que aquí denominamos hermenéutica crítica.

Capítulo 2

Breve relato de una larga historia

...
El surco del arado de Caín
El rocío en la hierba del Paraíso.
Los exagramas que un emperador descubrió en la caparazón de una de las tortugas sagradas.
Las aguas que no saben que son el Ganges.
El peso de una rosa en Persépolis.
El peso de una rosa en Bengala.
Los rostros que se puso una máscara que guarda una vitrina.
El nombre de la espada de Hengist.
El último sueño de Schakespeare.
La pluma que trazó la curiosa línea: He met the Nightmare and her Name he told.
El primer espejo, el primer hexámetro.
Las páginas que leyó un hombre gris y que le revelaron que podía ser don Quijote.
Un ocaso cuyo rojo perdura en un vaso de Creta.
Los juguetes de un niño que se llamaba Tiberio Graco.
El anillo de oro de Polícrates que el Hado rechazó.
No hay una sola de esas cosas perdidas que no proyecte ahora una larga sombra y que no determine lo que haces hoy o lo que harás mañana.

(Jorge Luis Borges, *La trama)*

1. LA HERMENÉUTICA EN LA ANTIGÜEDAD Y EL MEDIEVO

Esta breve historia de la hermenéutica[1], podría tal vez haber comenzado, en sentido estricto, en la Modernidad. Porque la hermenéutica, tal y como hoy la entendemos, tiene un origen moderno, como moderna es también la primera aparición del término que data de 1643[2], al hilo de las necesidades teóricas de la reforma protestante.

Sin embargo, la hermenéutica antigua, eso que podemos considerar como la «prehistoria» o «protohistoria» de la hermenéutica, aun carente de un desarrollo sistemático y privada de centralidad teórica, contiene importantísimas aportaciones y no pocos elementos larvados de lo que posteriormente constituirá el moderno concepto de hermenéutica. Por otra parte, también tiene interés teórico o significado filosófico, ese desdén hermenéutico epocal, tan característico de la Antigüedad, en clave de su evolución posterior. Como señala Ferraris: «El escaso relieve —al menos temático— de la hermenéutica en la Antigüedad depende precisamente del hecho de que muchos de los atributos que se le adjuntaron en la Edad Moderna se referían principalmente a la retórica»[3].

La expresión hermeneutica *(ερμηνευτικη)* se encuentra por primera vez en Platón (en el *Político* 260 d11 y en el *Epínomis* 975 c6). En el Político la expresión tiene una función sagrada en tanto *técnica (τεχνη)* mediadora de lo más elevado. En el *Epínomis* relaciona la *ερμηνευτικη* con la *μαντικη* o arte de la adivinación, sin escla-

---

[1] La presente historia de la hermenéutica es deudora de las siguientes obras a las que remito para la posible profundización en aquellos aspectos que aquí tan sólo podemos esbozar. En primer lugar quiero mencionar la propia *Verdad y método* de H. G. Gadamer, que, además de ser el gran hito de la hermenéutica contemporánea, hasta el punto de representar un antes y un después de la misma, contiene también las referencias a la historia de la hermenéutica más profundas y brillantes que conozco. Excelente tanto por exhaustivo como por su finura conceptual, el libro de Maurizio Ferraris, *Historia de la hermenéutica,* es, seguramente, el mejor libro en su género, disponible ya en castellano. Muy interesantes también son otras dos obras igualmente traducidas: Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica* (Barcelona, Herder, 2002), y Richard E. Palmer, *¿Qué es hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer.*

[2] J. C. Dannhauer, *Hermenéutica sacra sive methodus exponendarum sacrum litterarum,* Augsburg, 1654.

[3] M. Ferraris, ob. cit., pág. 14.

recer sus posibles divergencias, aunque en todo caso se trata de saberes que no pueden alcanzar un grado de verdad que los cualifique como sabiduría *(σοφια)*, «puesto que el hermeneuta sólo puede comprender lo expresado *(τογομενον)*, pero no puede saber si además es verdad *(αληθες)*»[4]. Esta es la razón por la que Platón menospreció la hermenéutica. Como ya mencionamos en el Capítulo primero refiriéndonos al famoso pasaje del diálogo *Ion*, los poetas son «mensajeros de los dioses», pero esa función mediadora, esa práctica de la transmisión e interpretación de lo expresado por otros nada tiene que ver con la excelsa función de la *episteme (επίστήμη) o ciencia* en su aprehensión de la verdad. El intérprete, como mero trasmisor, tan sólo porta mensajes que no tiene porqué comprender y cuya verdad o falsedad, en todo caso, reside más allá, en algo más elevado, divino. La hermenéutica es una *τεχνη*, no *episteme*, un pseudoconocimiento emparentado con el quehacer del artesano, de cuya utilidad no se deduce su sabiduría. Esas técnicas, afirma Platón en tono despectivo, «aun siendo algunas absolutamente necesarias, en verdad primeras, aquel, sin embargo, que gane ciencia en ellas, aunque al principio se le tenga por sabio, hoy, sin duda, ya no se le tiene por tal, y más bien, con semejante ciencia, se cubre de ridículo»[5]; y un poco más adelante, más explícito sobre el parentesco con ellas de la actividad hermenéutica, afirma: «Y así la estructura de las cosas, el arte arquitectónico en su totalidad, la construcción de todo tipo de muebles, el arte herrero y la del que prepara los útiles para los herreros, los artistas plásticos, los tejedores, todo tipo de instrumento, todo esto es útil a la sociedad, pero no vale para nada cuando se hable de virtud. Ni la caza, tomada en su conjunto, pese a su variedad y tecnicidad, se puede decir que produzca a su tiempo grandeza de alma y sabiduría. Y ni siquiera la adivinación, ni, en general, el arte de interpretar los oráculos, porque lo que se sabe, se sabe sólo de oídas —si es verdad—, no por ciencia»[6].

Ερμηνευτικη en las *Definiciones* (414 d1) pseudoplatónicas, y netamente en Aristóteles, adquiere ya un carácter más profano. La mediación o interpretación a que siempre hace referencia el concepto es de carácter lingüístico-semántico. *Ερμηνεια*, en Aristóteles, hace mención al enunciado, a la forma de expresarnos *(elocutio)*[7], al

[4] J. Grondin, ob. cit., pág. 46.
[5] Platón, *Epínomis*, 974 e.
[6] Ibíd, 975 b-c.
[7] Recuérdese que la versión latina del *περί ερμηνείας* se tradujo como «De elocutione».

lenguaje mismo[8]. Es la forma como expresamos, como hacemos comprensible lo que tenemos en el pensamiento, en el sentido de la primera forma a que nos referíamos en el capítulo anterior *(hermeneuein* como decir o expresar). Tanto para Platón como para Aristóteles la hermenéutica, en concordancia con esto, fue una teoría de la transmisión de mensajes, no de la recepción, una teoría de la expresión que es ya una interpretación en tanto que aquélla es la traslación de los pensamientos al lenguaje: «Así pues, los sonidos de la voz son símbolos de las afecciones que tienen lugar en el alma, y las letras escritas son símbolos de la voz...»[9]. Razón esta por la que la tradición latina ha podido traducir el *Peri-hermeneias* aristotélico como «De la interpretación» aunque sea mas adecuado «De la expresión». En el *Peri-hermeneias* aristotélico (que se ocupa, convendría recordar, de la estructura lógica del juicio), la oración se presenta como la mediadora entre el pensamiento y sus receptores, entre mis juicios y su comprensión por los otros. Por ello *ermhneia* hace referencia a esa función mediadora del enunciado que busca hacer comprensible lo pensado, que busca traducir (según los estoicos en línea aristotélica), el λογος ενδιαθετος al λογος (el logos interior al logos expresado)[10].

La época helenística consagró uno de los aspectos que habrán de suponer a la postre un paso decisivo en la historia de la hermenéutica. Aún sin conservar ningún tratado estoico completo tenemos constatación de su radical apuesta por una interpretación alegórica de los mitos. No fueron los primeros, ni mucho menos, en practicar interpretaciones racionales de los mitos, en perseguir un sentido oculto tras la literalidad (Platón y Aristóteles lo habían hecho), pero sí lo realizaron de manera sistemática y con una conciencia de racionalización sin precedentes y con una clara intención de adaptación a su época del legado mitológico antiguo. «Especialmente en la época helenística, cuando se equiparó lo divino con el logos racional —hasta aquí había llegado la filosofía— ya no parecía adecuado a lo divino o a la razón hablar de acontecimientos demasiado humanos en el Olimpo, como engaños y celos tal como los refería la épica. El lenguaje mítico ya no se podía tomar en su sentido verbal o literal, de modo que requería una reinterpretación "alegórica"»[11].

---

[8] Aristóteles establece un nexo indisoluble entre hermenéutica y lenguaje *(ερμηνεια* y *διαλεκτος)*. Véase *De Anima*, II, 2, 420 b 18-20.

[9] Aristóteles. *Peri hermeneias*, 16 a.

[10] Véase J. Grondin, ob. cit., pág. 45.

[11] Ibíd., pág. 49.

En la literatura latina y la patrística, fuertemente influidas por los estoicos y la concepción platónico-aristotélica de la hermenéutica como anuncio, se siguió identificando ερμηνευα con el enunciado que manifiesta el logos interior. Tal es el caso de Boecio (480-525), Filón de Alejandría (13-54 d.C.) y Clemente de Alejandría (150-215 d.C.).

Filón de Alejandría fue, quizá, la figura más importante en la tradición hermenéutica desde la *Stoa* hasta la patrística. Su exacerbado alegorismo fue el fruto de la convicción epocal de que lo religioso, lo sagrado, contenía un núcleo irreductiblemente simbólico y misterioso que sólo una aproximación alegórica podría descifrar. La escritura sagrada, para Filón, vendría constituida únicamente por misterios. Desde un punto de vista hermenéutico la relevancia de este planteamiento es patente: «todo lo verbal debe ser remitido a algo preverbal para ser plenamente comprendido»[12]. Este rasgo, de clara pretensión universalizadora de la alegoría muestra, como en tantas otros casos, que tal reivindicación universalizadora no ha sido exclusiva de la hermenéutica ontológica contemporánea, sino que está presente en numerosos momentos históricos, modulada de muy diferentes maneras y sirviendo a muy diversas intenciones[13].

La influencia de la alegoresis de Filón en la patrística medieval fue enorme, sobre todo en Orígenes (185-253) para quién, como aquél, las Escrituras encierran un misterio, expresión de la voluntad de Dios para propiciar al buen cristiano, correctamente orientado, la ascensión desde lo corporal y sensible hasta lo inteligible y divino. A esta finalidad y a la necesidad de aportar cánones interpretativos va dirigida su doctrina de los tres estratos de significado de las Sagradas Escrituras que recoge en *De principiis,* quizá «la primera indagación sistemática del problema hermenéutico»[14].

---

[12] Ibíd., pág. 55.

[13] Generalmente se contraponen las pretensiones universalizadoras de la hermenéutica, con frecuencia de filiación ontológica (heideggeriano-gadameriana), a las pretensiones sectoriales de las hermenéuticas circunscritas a los ámbitos filológico, teológico o jurídico. Sin embargo, hay que decir que en todas las épocas, en un cierto sentido, se ha entendido que la hermenéutica que se practicaba o, al menos, que se postulaba tenía un carácter universal. ¿Alguien duda que la hermenéutica bíblica, aunque circunscrita en lo formal al análisis de la Escritura sagrada, no se planteaba como universal en cuanto al mensaje divino ominiabarcador de todo y para todos en la Edad Media? En el caso de la hermenéutica de tendencia alegórica su universalidad residía en la convicción de que el λογος προφορικος desvele el espíritu que en él reside.

[14] G. Ebeling, «Hermeneutik», en *Religion und Geschichte der Gegenwart,* vol. III, 1959, pág. 247.

Sin embargo, de este largo período de la Antigüedad y el Medievo destaca un nombre que no es otro que el de Agustín de Hipona. Y ello tanto porque con él «se asistirá a la confluencia —además de entre la tradición oriental y occidental— entre las tendencias histórico-gramaticales de los antioqueos y de Tertuliano y las perspectivas alegóricas y neoplatónicas de los alejandrinos»[15], como, también, por la profundidad, anticipación e influencia de sus planteamientos hermenéuticos.

Tanto Heidegger como, en su estilo, Gadamer han reconocido en Agustín fundamentales reflexiones sobre el problema hermenéutico y sus implicaciónes actuales. Agustín en *De Trinitate,* en las *Confesiones* o en *De doctrina christiana,* nos ha ofrecido, en palabras de Heidegger «la primera "hermenéutica" de gran envergadura"»[16]. Tuvo la fortuna de entender que el sentido de un enunciado no reside en el *actus signatus,* en su estructura formal externa, sino en el *verbum cordis* de ese logos interno *(λογος ενδιάθετος)* en el que habita nuestro anhelo de sentido y nuestra vivencia de la verdad. Heidegger reconoció en Agustín un valioso precedente de una hermenéutica existencial en la que el *verbum,* aun presente en la palabra, remite a un acto de vivencia espiritual originaria irreductible a la estructura formal del enunciado.

Gadamer, por su parte, ha reconocido *in extenso* la relevancia hermenéutica de Agustín, dedicando en *Verdad y Método* importantes pasajes. La idea central que guía la valoración gadameriana de Agustín gira en torno a su concepto de «encarnación» —que desafió el principal problema del pensamiento medieval: el misterio de la trinidad— está estrechamente relacionado con el problema de la palabra (y la relación entre hablar y pensar). «A ella —a esa idea de encarnación, dice Gadamer— se debe que el olvido del lenguaje por el pensamiento occidental no se hiciera total»[17]. Agustín, partiendo de la distinción estoica entre logos interior y exterior, devalúa platónicamente la palabra externa para afirmar que sólo la palabra interior, la verdadera palabra, el *verbum cordis,* es garantía de nuestra comprensión. «Con un desprecio enteramente platónico —escribe Gada-

[15] M. Ferraris, ob. cit., pág. 23.

[16] M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität),* Fráncfort/M., 1988, pág. 12. No debemos olvidar que la herencia filosófico-intelectual de Heidegger atraviesa desde los presocráticos a la mística neoplatónica, Agustín, Eckhart, Böhme, Fichte o Schelling, y cuantos han anticipado una comprensión prerreflexiva y no objetivante del ser.

[17] H. G. Gadamer, *VM,* pág. 502.

mer— de la manifestación sensible dice Agustín: *non dicitur, sicuti est, sed sicut potest videri audirive per corpus.* La "verdadera" palabra, el *verbum cordis,* es pues, el espejo y la imagen de la palabra divina»[18], respecto de la cual las distintas lenguas no son sino manifestaciones (como las formas trinitarias en que se hace patente el mismo Dios). Lo que expresamos mediante el signo lingüístico (recordemos que Agustín sustenta su teoría del conocimiento sobre una semántica), es tan sólo un aspecto contingente, sensible y material, y como hemos dicho, devaluado, del logos interior cuya consecuencia fundamental es precisamente una concepción del lenguaje y su sentido no subordinado al enunciado que tanto han celebrado Heidegger o Gadamer, entre otros[19]. «Es claro que una teoría instrumentalista de los signos, que entienda las palabras y los conceptos como instrumentos disponibles o que hay que poner a disposición, no es adecuada por principio al fenómeno hermenéutico»[20]. Jean Grondin menciona este aspecto como clave para la comprensión de la universalidad del fenómeno hermenéutico, que habría de entenderse como universalidad del logos interior[21].

Agustín también formuló importantes pautas para la exégesis de las escrituras, ofreció una influyente hermenéutica normativa o regulativa. *De doctrina christiana* fue, en opinión de G. Ebeling (seguramente el especialista en hermenéutica teológica más reputado), «la obra históricamente más influyente de la hermenéutica»[22].

Agustín, frente a Orígenes y la tradición alegórica alejandrina sostiene que la Escritura, en principio, es clara y comprensible, reflejo de la voluntad divina, y la existencia de paradojas ambiguas ha de resolverse mediante su comparación con otros pasajes paralelos con el cotejo, siempre beneficioso, de otras interpretaciones y traducciones. La necesidad de aplicarnos a un mayor conocimiento del hebreo y

---

[18] Ibíd., págs. 504-505.

[19] Véase, por ejemplo, al respecto la opinión de K. O. Apel sobre las relaciones entre hermenéutica y crítica del sentido (Wittgenstein y Heidegger) a propósito de la crítica de la concepción objetivista del lenguaje en *TF,* págs. 217-264 y 265-320.

[20] *VM,* pág. 484.

[21] «De ello se desprende que la universalidad del lenguaje no puede ser del lenguaje hablado, sino la de la "palabra interior", como se podría expresar con Agustín, aunque ciertamente suena un poco torpe», J. Grondin, ob. cit., pág. 69. En el prólogo escrito por Gadamer para el libro de Grondin aquel escribe: «El mérito especial de Grondin consiste en haber elaborado este diálogo "interior" como el fundamento propiamente dicho de la hermenéutica», ob. cit., pág. 12. Véase también la introducción, págs. 19-40.

[22] G. Ebellng, ob. cit., pág. 249.

del griego, la exigencia de contar con el contexto histórico, la importancia de la retórica para comprender diversos giros lingüísticos..., componen un conjunto de consideraciones todas ellas de gran relevancia para la historia posterior de la hermenéutica.

Después de Agustín, en el resto de la Edad Media, en expresión de Ebeling, «no surgieron planteamientos y criterios fundamentalmente nuevos a lo largo de un milenio aproximadamente»[23]. Un milenio que, sin caer en la extendida leyenda del oscurantismo medieval, siguió, no obstante, las pautas exegéticas de la patrística y Agustín[24].

2. LA HERMENÉUTICA EN EL RENACIMIENTO Y LA REFORMA

La importancia del humanismo para la hermenéutica moderna ha sido inmensa. Su influencia en las ciencias románticas del espíritu y en la obra de Gadamer (por elegir dos hitos ejemplares), adquiere la categoría de fundamento, por mucho que no sea el caso de Heidegger, que no dudaría en acusar al humanismo de «metafísico» y de impedir la formulación de la verdadera pregunta por el ser[25]. Gadamer, que siempre ha diferido de su maestro en la valoración de la tradición, sitúa en el humanismo el núcleo de la revalorización de una cultura y de un concepto de verdad que hay que reivindicar frente a las pretensiones de exclusividad del ideal metódico de la ciencia moderna: «... el entusiasmo —afirma— con que los humanistas proclaman la lengua griega y el camino de la erudición significaba algo más que una pasión de anticuario. El resurgir de las lenguas clásicas trajo consigo una nueva estimación de la retórica, esgrimida contra la "escuela", es decir, contra la ciencia escolástica, y que servía a un ideal de sabiduría humana que no se alcanzaba en la "escuela"»[26].

---

[23] Ibíd., pág. 249.

[24] Véase al respecto las consideraciones de M. Ferraris, ob. cit., pág. 26: «Lo ha mostrado Henri de Lubac en su monumental estudio sobre la exégesis medieval (1959-1964), que reconstruye los desarrollos de la interpretación de la Biblia a lo largo de una decena de siglos. Pero las orientaciones hermenéuticas, en el Medievo, prosiguen sustancialmente las que estaban presentes en la Patrística: y en particular la hipótesis de la coexistencia de un *sensus litteralis,* histórico, con un *sesus spiritualis,* místico, repartido a su vez en alegórico, moral y anagógico.»

[25] Véase M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo,* Alianza Editorial, Madrid, 2000. «Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica», págs. 23-24.

[26] H. G. Gadamer, *VM,* pág. 47.

Como claves de la relevancia hermenéutica del humanismo, en cuyo desarrollo sistemático no es posible entrar aquí, cabría citar las siguientes: *a)* la revitalización de la retórica como soporte de un ideal integral de cultura al estilo de la *paideia* griega; *b)* la entronización del valor de lo «clásico» como modelo perpetuamente actualizable; *c)* una concepción consciente de la interpretación como mediación de una ineliminable distancia temporal entre pasado y presente. En el bien entendido de que «la peculiaridad de tal actitud no se coloca en un movimiento singular de admiración o de afecto, o en una conciencia más amplia, sino en una conciencia histórica bien definida (...). Los humanistas descubren a los clásicos porque se separan de ellos, intentando definirlos sin confundir su latín con el suyo»[27]; *d)* la defensa de la filología y de la historia como instrumentos esenciales para la comprensión de la tradición; y, *e)* una concepción práctico-prudencial del saber que, frente al saber técnico, influiría notablemente en el desarrollo de las ciencias del espíritu y la hermenéutica moderna en general.

Lutero inaugura otro de esos grandes capítulos en la historia de la hermenéutica, cuya indiscutible influencia no ha tenido parangón. Jugó su papel en uno de esos momentos históricos de transición, de choque de paradigmas, para decirlo con Thomas Kuhn, propiciando nuevos modelos de comprensión.

Sin embargo, Lutero no fue un gran teórico (su desinterés por la teoría y la filosofía estaba emparentado con su desprecio por la escolástica). Su concepción de la hermenéutica tiene, pues, que ser deducida de sus escritos. Su importancia, no obstante, ha sido de hondo calado por dos razones esenciales: *a)* por inaugurar una tradición hermenéutica que representa el más vasto desarrollo de la historia de la misma, como revela la simple mención de los grandes nombres asociados, de una u otra manera, a la tradición hermenéutica protestante: Flacius, Schleiermacher, Dilthey, Bultman, Ebeling, e incluso el propio Gadamer[28]; y *b)* Lutero señaló las bases de una revolución

---

[27] E. Garín, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento,* 1952. Citado por M. Ferraris, ob. cit., pág. 33.

[28] Aunque, evidentemente, Gadamer, como algunos de los autores mencionados, no hayan desarrollado su trabajo en el ámbito de la hermenéutica bíblica, ello no es óbice para que algunos de sus planteamientos, quizá bastantes, estén fuertemente influidos por la tradición protestante. Véase *Zur Problematik des Selbstverständnisses. Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der Entmithologisierung* (1961), en *Kleine Schriften,* I, págs. 70-81 (trad. cast. *Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la «desmitologización»,* en *VM II,* págs. 121-132). O también los trabajos de Gadamer sobre la religión en su maestro Heidegger: *Heideggers Wege* (1983), en *Kleine Schriften III.* Véase también J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos,* Madrid, Taurus, 1975.

hermenéutica que, como he dicho, no hay que buscar (justificar), tanto en su vigor teórico cuanto en su idea matriz de la *sola scriptura* y las consiguientes consecuencias de demanda exegética (como bien desarrolla el historiador Dilthey)[29], frente a los ataques de los teólogos tridentinos.

Con Agustín (y no es en modo alguno escasa la deuda de Lutero para con él)[30], y frente a Orígenes, Lutero defendió su convicción de que la Escritura era comprensible y clara (algo cuya negación le parecía, incluso una ofensa al creador), aunque al rechazar paralelamente la idea de su cuádruple sentido (característica de la patrística), llevó hasta sus últimas consecuencias el principio —eje de su reformismo— de la autonomía del cristiano en la lectura de los textos sagrados, sustentada en la análoga autosuficiencia de los mismos en su literalidad. Lo que no dejaba de tener alguna justificación, en la medida, al menos, en que en la doctrina de la Iglesia de su tiempo pesaba prácticamente más la tradición que el propio texto sagrado. La Escritura es *sui ipsius interpres*. «No hace falta la tradición para alcanzar una comprensión adecuada de ella, ni tampoco una técnica interpretativa al estilo de la antigua doctrina del cuádruple sentido de la Escritura, sino que la literalidad de ésta posee un sentido inequívoco que ella misma proporciona, el *sensus literalis*»[31]. Lutero no pudo responder teórica y expresamente (no así en el terreno de su praxis reformista) a la contrarreforma más que ofreciendo una serie de ejemplos de pasajes ambiguos que impelían al luteranismo a la elaboración de códigos para su interpretación. Aun admitiendo *ad hoc* la intuición del Espíritu Santo para estos pasajes oscuros, Lutero no pudo evitar, de hecho, el surgimiento de interpretaciones opuestas en sus propias filas.

La relevancia hermenéutica de Lutero —resulta forzoso subrayarlo— ha de buscarse en la tormenta de necesidades exegéticas que él generó, antes que en su propios desarrollos teóricos.

Matthias Flacius Illyricus (1520-1575) fue el primer gran peldaño de esa gran búsqueda protestante de claves hermenéuticas, y su *Clavis scripturae sacrae* (1567) significó la primera hermenéutica protestante en sentido estricto. Flacius, con una formación filológica y

---

[29] Véase W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, en *Gesammelte Schriften* V, págs. 317-338.

[30] En efecto, ambos comparten: *a)* el reconocimiento de la claridad de la Escritura frente a la tendencia alegórica en su interpretación, *b)* la creencia en la iluminación de Dios, como medio de acceso al saber más elevado, y *c)* la teología de la gracia, *d)* el valor de la subjetividad o la afirmación de la individualidad, etc.

[31] H. G. Gadamer, *VM*, pág. 227.

teológica excepcional se propuso ofrecer las claves para descifrar los pasajes oscuros de la Biblia. Su tesis es tajante: la oscuridad de las Escrituras (frente a los teólogos tridentinos), no reside en ellas mismas sino en nuestra deficiente formación gramatical y lingüística para comprenderla. La importancia de Flacius (tan gran hermeneuta como fundamentalista en lo doctrinal), no reside sólo, ni principalmente, en la imponente maquinaría exegética que construyó, sin parangón hasta el momento, sino sobre todo en la innovadora formulación de uno de los principios clásicos de la retórica —que posteriormente recibió el nombre de «círculo hermenéutico»— como intrínseca relación entre *caput et membra* de un texto. «Cuando te dispongas a la lectura de un libro —afirma Flacius—, haz desde el principio, en la medida en que sea posible, de modo que tengas bien claros y sabidos, en primer lugar el punto de vista, el fin o la tendencia del entero escrito: cosas todas que son como la cabeza o la faz del mismo [...], debes tener ante los ojos la construcción y la articulación de la obra en su conjunto, y debes observar con extremada diligencia dónde están (por así decirlo) la cabeza, el pecho, las manos, los pies, etc. Así pues podrás considerar cuidadosamente cómo está constituido ese cuerpo, cómo comprende en sí mismo todos aquellos miembros, de qué modo tantos miembros o partes constituyen conjuntamente este cuerpo único, cuáles son la correspondencia, la armonía y la proporción de los miembros individuales tanto entre ellos como con respecto al entero cuerpo y, en particular, con respecto a la cabeza»[32]. El sentido último de este círculo hermenéutico entre *caput et membra* era para Flacius la respuesta al problema de los pasajes oscuros de las Escrituras que habían de interpretarse desde el sentido global que proporcionaban los pasajes nucleares o capitales de la doctrina.

3. LA HERMENÉUTICA RACIONALISTA E ILUSTRADA

Algunos decenios antes de la llegada del siglo XVII había comenzado un lento pero inexorable debilitamiento del humanismo llamado a culminar en el nuevo espíritu racionalista con su proyecto de una *mathesis universalis*. Las razones de este proceso son numerosas pero merece la pena destacar las siguientes: *a)* el debilitamiento del valor de la tradición y, por ende, del canon clásico, progresivo prestigio de una racionalidad autónoma y carente de presupuestos; *b)*

[32] Flacius Illyricus, M. *De ratione cognoscendi sacras literas* (1719), citado por M. Ferraris, ob. cit., págs. 43-44.

la apreciación de las investigaciones naturalistas en clave matemática *(matematics naturata scribuntur);* y, *c)* el impulso hacia una lingüística objetivable y analíticamente comparada sobre la base de un interés por los lenguajes mundanos frente a los históricos. Aún estamos lejos de los ideales del positivismo decimonónico y las investigaciones naturalistas todavía no se contraponen a la perspectiva humanista, la modifican, eso sí, de modo similar a como las hermenéuticas que surgen llevarán el sello del impulso universalista del concepto racionalista de la razón.

La incipiente modernidad, ávida de un nuevo canon metodológico que sustituyera (o complementara) al decadente modelo aristotélico-escolástico al hilo de las recientes demandas de la ciencia natural emergente, vertió en el campo filosófico dos formulaciones paradigmáticas: el *Novum Organum* (1620) de Francis Bacon, y el *Discurso del método* (1637) de Rene Descartes. Cada una a su modo, ambas tradiciones, la empírico-nominalista y la racionalista, debilitaron la línea de reflexión hermenéutica. La primera al escindir la lengua (como componente artificial) del pensamiento, y la segunda, al demandar un pensamiento sin presupuestos.

> El reaflorar tardío del humanismo (Vico) o la continuidad de la tradición mística alemana del logos no tendrían, entre los siglos XVII y XVIII, un prestigio cultural equiparable a la *mathesis universalis* y al nominalismo, y garantizarán mas bien la perduración de una tradición que había entrado en estado de latencia, y que sólo se rehabilitará a partir de Herder[33].

Convendría, con todo, y ante este panorama, no extraer la apresurada conclusión de una oposición frontal entre el humanismo y la investigación naturalista. Se trataba más bien de una mutua coimplicación que no ponía en cuestión la supremacía de la nueva ciencia natural, que, muy al contrario, se dejaba notar en las emergentes pretensiones universalistas de los proyectos hermenéuticos de la época.

Aún debilitada, devaluada e influida por la primacía del concepto racionalista de razón los siguientes hitos de esta línea de reflexión hermenéutica no renunciaron a seguir desentrañando la problemática de la comprensión del sentido, en algún caso con notable repercusión para la historia posterior de la hermenéutica. Entre ellos parece obligado citar la corriente universalista de Dannhauer, Chladenius y Meier, el pietismo de Rambach o Francke, la aportación de Spinoza

[33] M. Ferraris, ob. cit., pág. 49.

con el *Tractatus theologico-politicus,* el neohumanismo de Vico y posilustrados como Michaelis y Heine.

Los siglos XVII y XVIII fueron testigos, como ya ha quedado sugerido, de una importante orientación universalista de la hermenéutica, J. C. Dannhauer (1603-1666) en un primer periodo y, posteriormente, J. M. Chladenius (1710-1759) y G. F. Meier (1718-1777), fueron sus principales artífices, precedentes del ya clásico, y más radical, universalismo schleiermachiano, quien al parecer, sin embargo, desconoció tales proyectos.

Dannhauer, que utilizó por primera vez el término «hermenéutica» en el título de su *Hermenéutica sacra sive methodus exponendarum sacrum litterarum* (1654), se propuso elaborar una teoría general de la interpretación como prodedéutica de todas las ciencias. Concibió su *hermenéutica generalis,* si bien sólo programáticamente, como integrada y coimplicada con la lógica, de acuerdo con el *Peri hermeneias* de Aristóteles del que según parece derivó el neologísmo «hermenéutico». A diferencia de la lógica, que se ocupa de la verdad objetiva, su objeto era el análisis del sentido del enunciado, independientemente de su verdad o falsedad.

Este proyecto de Dannhauer tuvo gran acogida en los círculos racionalistas de los siglos XVII y XVIII, entre los que cabe destacar a J. M. Chladenius y G. F. Meier.

Chladenius desgaja la hermenéutica de la lógica, sobre la base de la distinción entre dos tipos de reglas: las que enseñan a razonar correctamente (lógicas) y las que orientan a comprender adecuadamente (hermenéuticas). Esta última tarea tiene una función universal porque no hay ciencia que quede al margen de ella. En su *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* [Introducción a la correcta interpretación de discursos y escritos razonables], 1742, primera obra de hermenéutica escrita en alemán, Chladenius elaboró una rigurosa clasificación de las modalidades de «oscuridades textuales» que pueden darse, declarando como propia de la hermenéutica tan sólo la que procede de la incomprensión del trasfondo (histórico o factual) que rodea el texto. La hermenéutica, para Chladenius, era el arte de explicar ese trasfondo; era, pues, una actividad de carácter pedagógico. La universalidad de esta hermenéutica presenta una doble faz no exenta, en definitiva, de contradicción: si por un lado, el intérprete debe aprehender objetivamente el sentido de la literalidad del texto, y en esto reside su universalidad (de nada sirve reconstruir la intenciones del autor), por otro lado, tiene plena libertad frente a la tradición es más, representa una perspectiva o punto de mira *(Sehepunkt)* irreductible a cualquier otra, en clara deuda con las características de las mónadas

leibnizianas. Una dialéctica entre objetividad-universalidad y subjetividad-libertad muy típica, por otra parte, de la Ilustración.

El *Ensayo de un arte general de la interpretación* (1757) de G. F. Meier, pasa por ser el último proyecto de hermenéutica general del racionalismo. Su pretensión de universalidad da un paso más respecto a sus predecesores para abarcar no solamente la interpretación de los textos escritos, sino todo signo artificial o natural. «*Universalis* significa aquí que en este mundo todo es signo y que cada signo remite a la conexión universal de todos los signos, tal como las estableció la voluntad divina del creador de todos los signos»[34]. Una vez más el peso de la filosofía leibniziana es incuestionable porque «nada es más racional que un mundo en el que todo remite a algo, otro como razón de sí mismo, razón que a su vez es signo que remite a otro, y así seguido hasta el sabio creador de todos los signos»[35].

Es importante apreciar que si bien al propio Leibniz la hermenéutica le pareció posiblemente superflua[36], su influencia sobre las hermenéuticas universalistas de los siglos XVII y XVIII fue enorme, además de constituir pieza clave en la comprensión del debate posterior entre la lógica de la ciencia continental de base naturalista, pero con importantes conexiones humanistas (el caso del propio Leibniz), y el empirismo anglosajón configurado en torno a una filosofía nominalista del lenguaje, tal y como Locke podría replantearlo. Y es que en el proyecto de *mathesis universalis* leibniziano «reaparecen —sin contradicción— elementos extraídos de la mística alemana del *logos*. Las palabras tienen un vínculo con las cosas que se malentiende cuando se abraza una perspectiva nominalista»[37].

Pero estos proyectos de una hermenéutica general o universal que se desarrollaron en los siglos XVII y XVIII no tuvieron continuidad, lo que no deja de resultar lógico en una época de defensa del poder y autonomía de la razón —y la Ilustración no hizo sino dar una vuelta de tuerca a esta tesis—. La idea de una racionalidad sustentada sobre las deudas con nuestros predecesores, sobre nuestra tradición, se convirtió en desfasada e insostenible.

---

[34] J. Grondin, ob. cit., pág. 93.

[35] Ibíd., pág. 96.

[36] Leibniz conocía desde joven el concepto de hermenéutica y aunque este autor tuvo una notabilísima influencia en la tendencia universalista de los hermenéutas ilustrados, Leibniz no le concedió un papel preponderante por el mero hecho de que un saber específico dedicado a explicitar la conexión de todos los signos entre sí no era algo necesario sino una forma más de la general interrelación de todo con todo, característica de su filosofía.

[37] M. Ferraris, ob. cit., pág. 56.

Junto a estos proyectos generalistas coexistieron con gran pujanza hermenéuticas específicas dedicadas a las disciplinas teológicas y jurídicas. La hermenéutica pietista en consonancia con la impronta moral de la Ilustración que se acercaba (no sería casual la formación pietista de la cumbre filosófica de la Ilustración alemana: I. Kant), reclamó un cristianismo sustentado sobre el fervor moral (por la *pietas),* y en concordancia, por una interpretación de las escrituras en clave emocional y moral. No se trataba ya de rastrear la verdad objetiva de las escrituras, cuanto de aprehender —y también de aprender—, su altura moral y el flujo espiritual que pone en juego. F. Ch. Oetinger —nos recuerda Gadamer— sometió al concepto de *sensus communis* a una investigación erudita, y paralelamente orientada contra el racionalismo, de gran interés para apreciar la concepción hermenéutica del pietismo.

> Oetinger se centra en la comprensión de la Sagrada Escritura, y, puesto que éste es un campo en el que el método matemático y demostrativo no tiene que aportar nada, exige un método distinto, el «método generativo», esto es, «exponer la Escritura al modo de una siembra, con el fin de que la justicia pueda ser implantada y crecer»[38].

Obras como las *Praelectiones Hermeneuticae...* de A. H. Francke (1717), las *Institutiones Hermeneuticae Sacrae* de J. J. Rambach (1723), representan esta hermenéutica teológica entre el objetivismo del protestantismo ortodoxo precedente y el psicologísmo posterior de Schleiermacher.

Llegado este punto se hace necesario reconocer la deuda de estos planteamientos con la obra que, tal vez, represente mejor que ninguna otra el cambio en la concepción hermenéutica operada en la época del racionalismo y la Ilustración: el *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza. Aunque temáticamente ubicada en el ámbito de la hermenéutica bíblica, sus presupuestos desbordan con mucho este marco para influir en la concepción general de la hermenéutica ilustrada. Dos son los elementos esenciales a resaltar en ella: *a)* ya no se persigue la aprehensión de un supuesto sentido objetivo en las Escrituras sino, antes bien, su intencionalidad moral. La deuda del pietismo en este planteamiento es, como puede apreciarse, evidente. Spinoza parte del presupuesto luterano (frente a la escolástica y a la exégesis rabínica) de no superponer a la literalidad del texto glosa, comentario o

[38] H. G. Gadamer, *VM,* pág. 58.

precepto alguno que no resulte evidente por sí mismo. «La regla, por decirlo así, universal, en la interpretación de la Escritura, es no atribuirle ninguna doctrina que no hayamos deducido con evidencia de su propia historia»[39]. En efecto, «nada más fácil que comprender la Escritura por medio de su historia y establecer su verdadero sentido en cuanto se refiere a las verdades morales, porque siendo comunes a todos los principios de la verdadera piedad, se expresan en términos para todos familiares, y nada hay más fácil y sencillo que comprenderlos»[40]. En cuanto los pasajes no inmediatamente comprensibles por su sentido moral, Spinoza propone recurrir a la interpretación histórica en el espíritu o mentalidad del relator. *b)* Una segunda razón hará del *Tractatus* el paradigma de la hermenéutica ilustrada: puso los pilares para una hermenéutica secularizada de la Biblia por su defensa de la libre interpretación («cada uno tiene autoridad absoluta para juzgar y explicar la religión, porque ésta pertenece al derecho de cada uno»)[41], por su remisión a la luz natural de la razón («No dudo que todo el mundo habrá notado que este método no exige más que la luz natural de la razón»)[42], y por su defensa de una interpretación histórica y filológica de la Escritura, como cualquier otro texto o la naturaleza misma («el método de interpretar la Escritura, no sólo no difiere del método de interpretar la naturaleza, sino que son perfectamente iguales»)[43]. Ante semejantes afirmaciones no resulta difícil imaginar qué hubiera sucedido con Spinoza si no hubiera estado al resguardo de la liberal Holanda del siglo XVII.

Otro de los hitos de este período es Giambattista Vico (1668-1744). Fue un personaje peculiar, un *outsider,* que nadó a contracorriente de las tendencias de su época para restaurar —con nuevos instrumentos, eso sí,— la tradición retórico-humanística, «lechuza de Minerva» de la que habla Maurizio Ferraris[44]. Se enfrentó al cartesianismo y al paradigma mecanicista predominante y su pretensión de un saber sin presupuestos para reivindicar el fundamento retórico-práctico de todo saber, incluida la ciencia natural emergente. Aunque, como recuerda Gadamer, «a la ciencia crítica de la edad moderna Vico no le discute sus ventajas, sino que le señala sus límites. La sabiduría de los antiguos, el cultivo de la *prudentia* y la *eloquentia,* debería se-

---

[39] B. Spinoza, *Tratado Teológico-político,* Salamanca, Sígueme, 1976, pág. 157.
[40] Ibíd., pág. 172.
[41] Ibíd., pág. 178.
[42] Ibíd., pág. 172.
[43] Ibíd., pág. 156.
[44] M. Ferraris, ob. cit., pág. 67.

guir manteniéndose frente a esta nueva ciencia y su metodología matemática»[45], así como el reconocimiento de la formación del *sensus communis* (también defendido por Schaftesbury con gran influencia) que expresa no «sólo cierta capacidad general sita en todos los hombre, sino al mismo tiempo el sentido que funda la comunidad»[46], que es lo que orienta la voluntad humana, no la generalidad abstracta de la razón. Gadamer subraya con interés como este concepto de *sensus communis,* en tanto sustrato de la defensa viquiana de la retórica humanística frente a la ciencia moderna nos sitúa en «un momento de la verdad del conocimiento espiritual-científico que ya no fue asequible a la autorreflexión de las ciencias del espíritu en el XIX»[47].

El argumento fundamental de Vico contra la concepción cartesiana del saber —y por extensión a todo el modelo geométrico-matemático— se concreta en su teoría del *verum factum.* Al rechazo cartesiano de toda mediación histórico-cultural (mediación hermenéutica) del conocimiento, que, en definitiva sustenta su concepción de un saber absoluto, sin presupuestos, Vico contrapone su principio gnoseológico según el cual *verum et factum convertuntur,* es decir: que sólo conocemos aquello que nosotros mismos hemos hecho. Nuestro saber, propiamente, está mediado por la tradición, con la que ya de hecho siempre contamos. Un principio, por otra parte, que no era nuevo, «ya era un *topos* humanístico, retomado después por las metafísicas barrocas pero en un sentido que justificaba la *mathesis universalis* contra la tradición histórica: la matemática sería la imitación (la única posible) del arte creativo de Dios por parte del hombre»[48]. Vico, sin embargo, reacciona contra esta interpretación al hilo de la segunda crítica a Descartes: el dualismo onto-epistemológico cartesiano enfrenta al sujeto de tal manera con el mundo natural que resultará imposible un conocimiento real de éste. El ideal matemático del *cogito* y su entramado de ideas claras y distintas no alcanzan esta realidad natural creada por Dios —cognoscible únicamente para él—, se queda en el plano de la conciencia. Pero este no es el caso —señala Vico— del decurso histórico y las instituciones en él desarrolladas. El hombre las identifican como propias y puede, en consecuencia, conocer su verdad. *Verum et factum convertuntur,* adquiere así un significado plenamente hermenéutico en el marco del

[45] H. G. Gadamer, *VM,* pág. 50.
[46] Ibíd., pág. 50.
[47] Ibíd., pág. 53.
[48] M. Ferraris, ob. cit., pág. 64.

primado de las ciencias históricas, norte de su proyecto de una *Scienza nuova.*

Johann David Michaelis y Christian Gottlob Heyne (1729-1812), deben ser, por último, asumidos como los representantes más importantes de la hermenéutica ilustrada alemana. Michaelis es el prototipo de esa visión enciclopédica que llegará a convertirse, sobre todo a partir de Ast y Wolf, en ideal de una época: «mira a la antigüedad con una perspectiva enciclopédica, proponiéndose integrar el análisis comparado de las literaturas antiguas (sagradas y profanas) con las adquisiciones etnológicas, lingüísticas, históricas y jurídicas traídas por el perfeccionamiento dieciochesco del conocimiento histórico»[49].

La secularización de la Biblia, con su innegable significado hermenéutico, fue paralela a un fenómeno de tanta envergadura como el de la desmitologización, por mucho que conservara en su seno, en clara expresión de lo que denominamos dialéctica ilustrada, una peculiar revalorización del mito. La desmitologización, sinónimo de secularización, incluso de racionalización, no fue vista como contradictoria con una relectura de la Biblia como mito, en clave estético-expresiva. Michaelis y Heyne abrieron un camino por el que habría de transitar «la consideración de lo antiguo en la *Altertumswissenschaft* romántica»[50]: el mito como el germen de la filosofía y como expresión originaria e intuitiva de una verdad primigenia oralmente trasmitida.

4. LA HERMENÉUTICA ROMÁNTICA

Las primeras luces del romanticismo —aunque quizá habría que hablar de post-ilustración— giraron en torno a la crítica del ideal ilustrado del saber como carente de presupuestos (precedente de la crítica de Hegel a Kant). Autores como Johann Georg Hamann (1730-1788), Johann Gottfried Herder (1744-1803), Karl Wilhelm von Humboldt (1767-1835) o Friedrich Schlegel (1772-1829), tienen en común una concepción «transcendental» del lenguaje desde la que, de diversas maneras, denuncian la imposibilidad de un conocimiento sin presupuestos. Y ello porque en el lenguaje, fuente común de la razón y la revelación, se sedimenta nuestro patrimonio histórico y cultural (Hamann). Existe un nexo indisoluble entre lenguaje, razón y nuestra condición

[49] Ibíd., pág. 73.

[50] Para un desarrollo de las influencias de Michaelis y Heyne en el concepto de lo antiguo, véase M. Ferraris, ob. cit., págs. 77-79.

humana que propicia una nueva mirada hacia el pasado, una nueva actitud hermenéutica alejada del extrañamiento erudito, y alejada de la supuesta superioridad moderna (Herder). La obra de Humboldt subrayará el mencionado nexo entre lenguaje y racionalidad desde la perspectiva de la lingüística comparada y la etnolingüística. «Gracias a la recíproca dependencia del pensamiento y de la palabra, se hace evidente que las lenguas no son propiamente medios para representar la verdad ya individuada, sino más bien para descubrir una verdad hasta ahora desconocida (...). Toda lengua es un eco de la común naturaleza del hombre»[51]. La lengua no es sino un *a priori* histórico de la comprensión. Schlegel desarrolló de nuevo la necesidad de una reapropiación no erudita de los clásicos cuyo valor reside en su productividad cultural, en su potencial reflexivo para cualquier generación. Esta comprensión de lo clásico, de tanta raigambre hermenéutica, entronca en Schlegel con una filosofía de la historia que busca la superación de la distancia temporal para captar la esencia, el espíritu histórico mismo porque hay en la letra, tras su finitud, un rastro de la infinitud del espíritu, que en ella se manifiesta pero lo trasciende, razón por la cual se puede conocer un texto —anticipando a Schleiermacher— más profundamente de lo que llegara a conocerlo su autor.

Schleiermacher, el representante por excelencia de la hermenéutica romántica, eclipsó la obra de dos grandes autores como fueron Friedrich August Wolf (1759-1824) y Georg Anton Friedrich Ast (1776-1841). Ambos, con entidad propia, han sido catalogados tradicionalmente, sin embargo, como meros predecesores de aquél.

Friedrich A Wolf, eminente filólogo clásico, como fue por otra parte el caso de todos los hermenéutas relevantes de este periodo, concibió la hermenéutica como «la ciencia de las reglas mediante las que se reconoce el significado de los signos»[52]. Al igual que Meier, llevó la hermenéutica al terreno de la semiótica, y también como él, aunque sin el sustento de la filosofía leibniziana, fijó el objetivo de la hermenéutica en la comprensión de la intención del autor, un enfoque que sería tema nuclear en la filosofía de Schleiermacher.

La hermenéutica de G. A. *Ast* —expuesta fundamentalmente en su obra*: Grundlinen der Gramatik, hermeneutik und kritik,* 1808—, se propuso, de acuerdo con su tiempo, aprehender el espíritu de la antigüedad clásica. Un ejercicio que, más allá de un mero recurso erudito, nos acerca paradigmáticamente a la esencia del espíritu hu-

---

[51] M. Ferraris, ob. cit., pág. 117.

[52] F. A. Wolf, *Vorlesung über die Enzyklopädie der Altertunswissenschaft* (1831), citado por R. Palmer, ob. cit., pág. 108.

mano que se vierte en cada obra individual (lo que Herder denominará *Volksgeist)*. Este espíritu común, además de otorgar unidad interna a todas las obras individuales, aparece como condición de posibilidad —condición hermenéutica— de comprender los textos antiguos: «¿sería posible que entendiésemos las más extrañas y desconocidas opiniones, sentimientos e ideas, si todo eso está y puede ser que no estuviera encerrado de alguna forma primordial en el *Geist?*»[53]. Un planteamiento cercano a la cumbre del romanticismo filosófico que fue la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, que vería pronto la luz.

Siguiendo a Szondi[54] las innovaciones de Ast respecto a la hermenéutica precedente del siglo XVIII pueden sintetizarse en cinco aspectos: *a)* comprender una obra significa penetrar en el espíritu que se ha plasmado en ella, por ello hay que conocer la intención del autor captando su personalidad y su espíritu; *b)* el problema de la distancia temporal que se plantea, se resuelve con una filosofía transcendental de la identidad, deudora de Schelling, según la cual aunque el pasado es histórico, el espíritu, sin embargo, es metahistórico; *c)* plantea con toda claridad la ya clásica idea conocida como círculo hermenéutico; *d)* la verdadera comprensión implica un método genético, es decir, reproducir *(Nachbildung)* el proceso de la creación; *e)* la multiplicidad de los significados reside en el intérprete (consecuencia de su filosofía de la identidad), no en el texto.

Estas innovaciones prefiguraron el proyecto de la hermenéutica general de Schleiermacher quién en su *Akademiereden* de 1829 expuso su concepto de hermenéutica, literalmente, «según las pautas de Wolf y Ast».

El reconocimiento de Schleiermacher como uno de los cuatro grandes de la hermenéutica (junto con Dilthey, Heidegger y Gadamer) ha sido lento y escalonado. Prácticamente desconocido, durante no poco tiempo, como tantos otros, a afectos, sin duda, de la cegadora presencia de Hegel, sería Dilthey algunos decenios después, convertido ya, tal vez, en el primer gran historiador de la hermenéutica, quién reconociera en él su máximo precursor. Su reticencia a publicar una exposición sistemática de su proyecto[55], fue un factor, sin

---

[53] F. Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (1808), citado por R. Palmer, ob. cit., pág. 103.

[54] P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik, Studienausgabe der Vorlesungen,* Band 5, Fráncfort/M., Suhrkamp, págs. 141-142.

[55] Nunca publicó una exposición completa de su hermenéutica, tan sólo dio a la imprenta su discurso académico de 1929, con motivo de la toma de posesión de su Cátedra, titulado: «Über den Bagriff der Hermenéutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch».

duda, decisivo, para el lento reconocimiento de su obra, difundida en buena medida gracias a la publicación en 1838 por su discípulo Friedrich Lücke de los apuntes de clase bajo el título: *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament.* Habrá, no obstante, que esperar a 1959 para encontrar una edición crítica, sistemática, cronológicamente ordenada y cribada de las interpolaciones de los apuntes de esta obra, debida a un discípulo de Gadamer, Heinz Kimmerle. Con ella quedaba abierto el camino para el conocimiento de la evolución schleiermachiana hacia una progresiva preponderancia del elemento psicológico en su hermenéutica.

Schleiermacher considera que dos elementos fundamentales constituyen toda interpretación: el factor gramatical, sujeto a las leyes objetivas y generales del lenguaje, y el factor psicológico (que al principio denominó «técnico»), de carácter subjetivo, y que persigue la individualidad, lo específico y peculiar. Fue este último el factor que progresivamente iría asumiendo un mayor protagonismo, a efectos, según Kimmerle, del progresivo abandono de la identificación entre pensamiento y lenguaje. Su concepción evolucionó hacia la idea de que aunque la comprensión pase por el lenguaje, y en él se manifieste inexorablemente su función hermenéutica, ha de trascenderlo para hacer posible la aprehensión del proceso interior del cual ese lenguaje es función y mera exterioridad, lo que equivale a una notable reaparición de la legendaria distinción entre logos exterior-interior de los estoicos: «todavía es necesario pasar por el lenguaje, pero éste ya no se considera totalmente equivalente al pensamiento»[56].

Schleiermacher fue el vivo ejemplo de ese anhelo de totalidad, de esa torsión subjetivista que se reencuentra a sí misma en lo absolutamente otro, que venimos denominando romanticismo. Su proyecto de una hermenéutica universal y su concepción de la misma como traslación empática a *la mens auctoris,* inefable pero reconstruible *ad infinitum* en su proceso creativo, debe ser entendida desde esta impronta romántica. Su propósito de superar las restricciones de las hermenéuticas especializadas o sectoriales en una hermenéutica general no era nueva, como hemos visto. Había sido ya tema y obsesión de autores ilustrados como Chladenius o Meier (de los que, por cierto, Schleiermacher parece no haber tenido noticia), y fue propósito también de Ast, pero a diferencia de ellos no se circunscribe al ámbito de lo textual o se orienta hacia una semiótica, sino que «se ponen las bases del campo específico de la hermenéutica como comprensión

[56] R. Palmer, ob. cit., pág. 121.

de las manifestaciones significativas del espíritu y del comportamiento humano»[57].

Hay una profunda y directa relación de esta vuelta de tuerca en la pretensión universal de la hermenéutica con la modificación schleiermachiana del *topos* hermenéutico desde la clarificación de oscuridades textuales y la implícita búsqueda de su objetividad al análisis genético del comprender. Para nuestro autor la praxis hermenéutica no reside en la *subtilitas explicandi* (recuérdese que éste era uno de los sentidos de *hermeneuein:* la función explicativa, generalmente de un texto), sino en lo que Ernesti denominaba la *subtilitas inteligendi* (que la engloba), es decir, en la capacidad de comprender la totalidad del texto, lo que a su vez sólo es posible desde su entronque con la psicología de su autor mediante la traslación empática hacia su mentalidad y su proceso creativo. «Aquí la hermenéutica se revela como el saber inverso y especular de la retórica y de la poética, artes de la construcción del discurso, así como la hermenéutica es arte de la deconstrucción de ese mismo discurso»[58]. Desde este reconstruir lo construido (o reproducir lo producido) ha de entenderse la polémica tesis de Schleiermacher (presente, por cierto en Kant y Fichte[59], y suscrita también posteriormente por Boeckh, Steinthal y Dilthey) de comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido[60].

Mucho se ha criticado a Schleiermacher el peso a caso excesivo de este presupuesto psicológico en su hermenéutica, aunque también es cierto que la interpretación psicológica ha jugado un papel determinante en la hermenéutica del siglo XIX (Savigny, Boeckh, Steinthal, Dilthey), como se le ha criticado también haber presuntamente abandonado el problema de la objetividad del sentido y la verdad, característico de la hermenéutica clásica, por el «fútil empeño» de una identificación intérprete-autor cargada de intuición y adivinación[61].

---

[57] M. Ferraris, ob. cit., pág. 127.

[58] Ibíd., pág. 128.

[59] J. G. Fichte, *Werke* VI, 337. I. Kant, *Crítica de la razón pura,* B 370.

[60] Sobre el significado de esta frase de Scheleiermacher véase *VM,* págs. 246-252.

[61] Schleiermacher concibe que su método psicológico incluye tanto un momento comparativo como otro adivinatorio. «El adivinatorio —afirma— es aquél en el que uno se transforma en otra persona para captar su individualidad directamente» *Hermeneutik.* Edición e introducción de Heinz Kimmerle, Heidelberg, Carl Winter, Universitätsverlag, 1959, pág. 109. «Éste es efectivamente el presupuesto de Schleiermacher —afirma Gadamer—: que cada individualidad es una manifestación del vivir total y que por eso "cada cual lleva en sí un mínimo de cada uno de los demás, y esto estimula la adivinación por comparación consigo mismo"» *VM,* pág. 243.

Gadamer reprocha, concretamente, a Schleiermacher el abandono del problema específico de la verdad en favor de una mera comprensión del sentido plasmado en unas formas de cuya verdad o falsedad no tenemos noticia[62]. Sin entrar en el debate sobre estas interpretaciones la verdad es que su obra se separa ya definitivamente de la tradición hermenéutica precedente en un sentido que, valórese como se quiera, resultó completamente novedoso y que con el tiempo se ha convertido en uno de los ejes de la hermenéutica contemporánea (salvando, claro está, las profundas divergencias de enfoque y desarrollo): su concepción dialógica de la hermenéutica, como comprensión del «tú», como un problema de comunicación. «Para Schleiermacher —resume Gadamer— el problema no fue el de las oscuridades de la historia, sino el de la oscuridad del tú»[63].

Desde este presupuesto central de la hermenéutica romántica calificado por Gadamer como «metafísica panteísta de la individualidad»[64], ha de entenderse la «revolución copernicana» de Schleiermacher, que consistió en situar en el punto de partida de toda interpretación en la incomprensión y la oscuridad, sustituyendo la presuposición, obvia hasta él, de que lo normal era comprender y lo extraordinario el malentendido. Y ello por la razón fundamental de la inexistencia de un consenso racionalmente fundado sobre la comprensión de ningún texto. En la medida en que ha variado el ángulo de mira, interesa, sobre todo, el acuerdo. Pero ¿hay algo más humano que dudar de nuestra verdadera y profunda comprensión de lo que alguien nos trasmite? Bien entendido, claro es, de que para elevar esta humana impresión a la categoría de problema hermenéutico central se impone el paso de una hermenéutica lingüística a otra psicológica cuyo motivo nuclear es la comunicación con el autor y en el que el propio texto entra en diálogo con el intérprete en algo así como un juego de preguntas y respuestas.

La universalización del malentendido, de la incomprensión, no responde sino a un propósito de rigor y cautela en una época marcada por las consecuencias de la crítica kantiana de la razón. El propio Schleiermacher distingue entre esta posición suya, que considera más rigurosa, y la tradicional, que dando por supuesta la comprensión, deriva en una práctica hermenéutica más laxa[65].

---

[62] Véase *VM*, págs. 237-252.
[63] Ibíd., pág. 245.
[64] Ibíd., pág. 254.
[65] Ibíd., pág. 238.

5. LA HERMENÉUTICA HISTORICISTA

Tras la muerte de Schleiermacher en 1834 la hermenéutica quedó fuertemente marcada por su original perspectiva e impulso universalizador. La línea que llevó del romanticismo al historicismo fue trazada por uno de sus discípulos, August Boeckh (1785-1867), y su identificación entre filología e historia. Partiendo de la idea schleiermachiana de la comprensión como «reconstrucción de lo construido», Boeckh optó por definir el «entender» como conocer lo conocido, en el sentido de lo «ya dado», de lo históricamente determinado en formas conceptuales.

La idea de una interpretación histórica o de una contextualización histórica de lo singular —algo rechazado por Schleiermacher— se abrió paso con rotundidad. En general, la problemática de la historicidad, que venía gestándose durante todo el siglo XIX, pasó a un primer plano en la segunda mitad de dicho siglo. Instigada por la preponderancia de la metodología de la ciencia natural y en expresa respuesta a la filosofía de la historia de Hegel y su concepción teleológica, fueron tomando cuerpo cuestiones como: ¿es posible una ciencia histórica, una ciencia de lo irrepetible y singular?, O, si hay que contextualizar históricamente ¿no ocurrirá lo mismo con nuestras interpretaciones?, y ¿no conduce esto al relativismo? ¿Si el objeto a estudiar es la historia universal, cómo acceder a una visión global de la misma? Esta maraña de interrogantes acompañó el despertar de la conciencia histórica, aunque sus dificultades teóricas dejaron sentir su presencia durante todo el trayecto al historicismo.

Leopold von Ranke (1795-1886) y Johann Gustav Droysen (1808-1884) fueron los dos grandes predecesores de la figura emblemática del historicismo que fuera Wilhelm Dilthey (1833-1911). De nuevo, dos grandes precedentes para una figura genial, como lo fueron para Schleiermacher, Wolf y Ast.

Con Ranke comenzó la búsqueda de una comprensión inmanente de la historia, desligada de toda explicación teleológica que pudiera restarle autonomía. Ciertamente, pero también con él fueron saliendo a la luz, y quizás paradigmáticamente, las aporías de una historicidad que lejos de carecer de presupuestos incurrían otra vez, a pesar de su pretensión de superarla, en una nueva filosofía de la historia, aunque, ciertamente, alejada de la metafísica teleológico-racional del idealismo hegeliano. «Debe recordarse —leemos en Gadamer— cómo la escuela histórica se delimita a sí misma frente a Hegel. De algún modo su carta de nacimiento es su repulsa de la

construcción apriorística de la historia del mundo. Su nueva pretensión histórica universal no es la filosofía especulativa sino únicamente la investigación histórica»[66]. Pero ¿no es ya la idea misma de una «historia universal» un principio o presupuesto trascendente? Si a ello le añadimos que el avance de la historia, para Ranke, es el resultado de una «fuerza» (categoría central de su concepción histórica) que nos mueve, una fuerza que realiza, si bien no teleológicamente, una espiritualidad portadora de un orden moral, podremos apreciar hasta qué punto los planteamientos de Ranke seguían dentro de una filosofía de la historia metafísicamente cargada.

La historia universal se convertirá en el punto débil del historicismo, y el germen de sus aporías, desde su conciencia de que «en el fondo no puede haber otra historia que la universal, porque lo individual sólo se determina en su significado propio desde el conjunto»[67]. Gadamer expresa con claridad esta aporética concepción de la historia universal en Ranke: «no tiene ningún telos que se pueda descubrir y fijar fuera de ella. Por lo tanto en la historia no domina ninguna necesidad que pueda percibirse *a priori*. Y no obstante la estructura del nexo histórico es, pese a todo, teleológica. Su patrón es el éxito»[68]. Imposible, pues, ignorar la vinculación de Ranke, interpretado por muchos como el estigma de la escuela histórica, con el idealismo alemán, incluso en su jerga[69].

Droysen, por su parte, entró de lleno en la problemática hermenéutica —aun sin utilizar este concepto— de la metodología de las ciencias históricas. Intentó, como ha subrayado Gadamer, extraer el concepto de la comprensión de la indeterminación en que lo había sumido la comunión estético-panteísta de un Ranke»[70], determinando con mayor rigor las mediaciones que albergan la investigación y la comprensión históricas, empleando los conceptos de fuerza, libertad y necesidad, presentes también en él, de un modo más objetivo, redefiniendo el concepto de «hecho histórico», sin conseguir evadirse, a pesar de todo, tampoco, de las aporías historicistas ni de categorías estético-hermenéuticas. Desde la constatación de que el

---

[66] Ibíd., pág. 256.
[67] Ibíd., pág. 255.
[68] Ibíd., pág. 259.
[69] Habla Ranke, por ejemplo, de la autoconciencia en los siguientes términos: «La percepción clara, plena, vivida, tal es la marca del ser que se ha vuelto trasparente y que mira a través de sí mismo.» En este sentido Gadamer ha manifestado incluso que la mejor manera de describir la autocomprensión de Ranke es mediante conceptos hegelianos. Véase *VM*, pág. 269.
[70] Ibíd., pág. 270.

éxito de las ciencias naturales se debe a su claridad metodológica, reclamó para las ciencias históricas un desarrollo similar, pero propio. Y al hacerlo declaró, sin embargo, intransitables, dos caminos: el positivista con su reducción de la historia a los métodos naturalistas, y el que concibe la historia como un mero arte narrativo, sin entidad científica, con una deuda insoslayable, en su antipositivismo, con su maestro berlinés Boeckh y su concepción del comprender como reconocimiento de lo conocido, con el consiguiente rechazo de la ilusoria e irreal pretensión de que el historiador describa objetivamente los hechos del pasado. Las ciencias históricas se diferencian de las naturales en que aquellas tratan de acontecimientos singulares e irrepetibles que no pueden explicarse según leyes universales, por lo que hay que comprenderlos *(Verstehen)* en su peculiaridad a partir del conocimiento del pasado. Con la particularidad de que aquí no nos guía sólo un interés puramente teórico. Las ciencias históricas llevan en su núcleo una finalidad ético-práctica, lo que no deja de resultar coherente con las preocupaciones políticas de Droysen. La historia universal, también para Droysen adquiere sentido solamente si se la percibe desde un ideal ético que se manifiesta continua y progresivamente: «la humanidad sólo es la suma y el resumen de todos los poderes y configuraciones éticos y cada uno sólo existe en la continuidad y comunidad de estos poderes éticos»[71].

Las formas históricas se manifestaban en el lenguaje (herencia de von Humboldt) mediante el cual sale a la exterioridad la aislada y radical realidad del yo individual (herencia cartesiana) y se hace comprensible formando comunidad, es decir, historia. Droysen también siguió a Kant, del que admiraba su programa de clarificación epistemológica (y también antropológica) de las condiciones de posibilidad de la ciencia natural, anhelaba un programa similar para las ciencias históricas, que como en tantos aspectos planteados por Ranke y Droysen retomara genialmente W. Dilthey.

Pero es a Dilthey a quién debemos «el mayor esfuerzo de autorreflexión histórica y metodológica de la hermenéutica en el siglo XIX»[72]. Una doble apreciación que reconoce lo esencial de la herencia intelectual que nos ha legado. Dilthey fue el primer historiador de la hermenéutica, a lo que dedicó sus primeros trabajos, de los que tal vez sobresalga su tesis doctoral titulada: *«De principiis ethices Schleiermacheri»* (1864). Pero su mayor contribución se debe al impulso que

---

[71] J. G. Droysen, *Historik. Vorlesungen über die Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte,* comp. de R. Hübner, Múnich-Berlín, 1937, Darmstadt, 1977, pág. 203.

[72] Ferraris, M. ob. cit., pág. 153.

propició la autorreflexión de las ciencias del espíritu *(Geisteswissenschaften)* en su pretensión de un estatuto epistemológico autónomo respecto de las ciencias naturales *(Naturwissenschaften)*, sin renunciar, sin embargo, a cánones de objetividad interpretativa.

Dilthey parte del presupuesto explícito de la escuela histórica de superar tanto la propuesta positivista de reconstruir las *Geisteswissenschaften* con los instrumentos metodológicos de las *Naturwissenschaften* (una tendencia bastante extendida, por lo demás, en los estudios humanísticos del siglo XIX), como superar el punto de vista hegeliano porque aquéllas no se subordinan a ningún saber especulativo, antes bien, lo fundan. La superación, por otro lado, de la hermenéutica romántica, que concebía ésta como un *instrumento* universal de la comprensión, no puede servir ahora para la fundamentación de una hermenéutica que no es ya herramienta de nada sino el medio universal de la conciencia histórica, cuyo saber es un comprenderse como expresión de la vida.

En 1883 Dilthey explicita las diferencias entre Ciencias del espíritu *versus* Ciencias de la Naturaleza en una de sus obras más influyentes: la *Introducción a las ciencias del espíritu.* La imposibilidad de una reducción de éstas a las ciencias naturales se fundamenta en una radical e insoslayable diferencia entre los objetos de conocimiento de cada una de ellas: si las *Naturwissenschaften* versan sobre los objetos o fenómenos externos al sujeto, las *Geisteswissenschaften* se ocupan de un campo del que el propio ser humano, el sujeto de la investigación, forma parte. Diversos son también los modos de conocimiento implicados: mientras que las primeras son el resultado de la observación del mundo exterior, las segundas emanan de la vivencia interna, del *(Erlebnis)* que impregna, indefectiblemente, el objeto conocido. Y, finalmente, si por un lado las ciencias de la naturaleza se sirven de explicaciones causales, las ciencias del espíritu utilizan categorías axiológicas que modifican el «objeto» al comprenderlo. Comprender es interpretar y viceversa.

Estos rasgos diferenciales conducen todos ellos al mismo punto, a la indistinción en las ciencias del espíritu entre sujeto y objeto. «Lo que hace posible el conocimiento histórico —señala Gadamer— es la homogeneidad de sujeto y objeto»[73]. Razón por la cual, argumenta Ferraris, «Dilthey encontró originariamente en la psicología el momento unificador de las *Geisteswissenschaften*»[74].

---

[73] H. G. Gadamer, *VM,* pág. 303.
[74] Ibíd., pág. 282.

Aunque siempre permanecerá unido a la herencia psicologista de Schleiermacher (aspecto por el que recibirá no pocas críticas, como su maestro), su obra dio un giro en la década de 1890 hacía una fundamentación hermenéutica de las *Geisteswissenschaften*[75], aunque en este proyecto no pasara de simples esbozos. El concepto central de este renovado proyecto es el de *Erlebnis:* la experiencia vivida, la vivencia, en que se manifiestan tanto nuestro mundo interior como lo que Hegel denominaba «espíritu objetivo» (las formas históricamente sedimentadas en la cultura, la sociedad...), aunque a diferencia de éste las formas que pertenecían al espíritu absoluto, como la filosofía, la religión o el arte, se incluyen para Dilthey también en el espíritu objetivo. Otra diferencia fundamental con Hegel, y con el que retomamos al concepto de *Erlebnis,* es la crítica diltheyana al carácter unilateralmente racional de las formas del espíritu, sin percibir el dinamismo vital que las anima: «la existencia humana nos llena a todos con el sentimiento de la fragilidad, del poder del impulso oscuro, del sufrimiento en las tenebrosidades y en las ilusiones, de la finitud en todo lo que es vida, también en ese puntò en que surgen de ella las formaciones más elevadas de la vida común»[76]. «Existe un tinte romántico —en opinión de R. Palmer— en este énfasis en un giro hacia la vida misma y no es ninguna sorpresa el hecho de que Dilthey publicase estudios sobre el movimiento alemán *Sturm und Drang* y sobre Novalis, Goethe y Schleiermacher»[77].

No obstante, y a pesar de las propias afirmaciones de Dilthey sobre el idealismo hegeliano y de los presupuestos fundacionales antiespeculativos de la escuela histórica, el historicismo tuvo una relación velada, pero evidente, con el idealismo hegeliano sobre todo en el último Dilthey hasta el punto de quedar reducidas sus diferencias a un sólo aspecto importante: «que según Hegel en el concepto filosófico se lleva a término el retorno del espíritu a sí mismo, mientras que para Dilthey el concepto filosófico no tiene significado cognitivo sino expresivo»[78]. Expresión de una vida que, por lo demás, será un concepto cada vez menos usado en favor del de espíritu.

Pero, la vida, el vivir, ¿qué es para Dilthey? «Para él el significado no es un concepto lógico, sino que se entiende como expresión de la vida. La vida misma, esta temporalidad en constante fluir, está referi-

---

[75] M. Ferraris, ob. cit., pág. 157.

[76] Esta es la intepretación clásica de Misch y Bullnow *(Dilthey. Eine Einleitung in seine Philosophie,* Leibzig, 1936, Schaffausen, 1980).

[77] R. Palmer, ob. cit., pág. 128.

[78] H. G. Gadamer, *VM,* pág. 289.

da a la configuración de unidades de significado duraderas. La vida misma se autointerpreta. Tiene estructura hermenéutica»[79]. Interpretar, dar sentido a la realidad, comprender las expresiones históricas en que ésta consiste, esta es la tarea consciente de la hermenéutica para Dilthey. Pero el proyecto diltheyano de una crítica de la razón histórica que mostrara las condiciones de posibilidad y validez de las *Geisteswissenschaften,* en paralelo a la kantiana crítica de la razón en el ámbito científico-natural[80] se topó con importanes aporías, críticas y limitaciones. El propio Dilthey desistió de una sistematización y publicación de su programa de una crítica de la razón histórica, en el que, sin embargo, trabajó toda su vida.

Las aporías del historicismo diltheyano (lastradas ya desde el mismo nacimiento de la escuela histórica) se pueden concentrar en la siguiente cuestión: si por un lado en la resurrección del pasado late un vitalismo que manifiesta la tradición como algo dinámico, como expresión de una vivencia, por otro lado, este pasado, en tanto «objeto» para un sujeto, se positiviza, se momifica, para decirlo con Nietzsche, frente al que aparece como una forma ahistórica. Una aporía fruto de un inconfesado positivismo, curiosamente relacionado con el presupuesto psicologista schleiermachiano del que nunca se separaría del todo: el objetivo de situarse en una vida pasada, en una mente ajena, anula, junto con esa identificación la operatividad y valor de la distancia temporal. Y es que, por el contrario, como formulará Gadamer con posterioridad, en referencia al romanticismo e historicismo:

> el tiempo ya no es primariamente un abismo que hubiera de ser salvado porque por sí mismo sería causa de división y lejanía, sino que es en realidad el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente. La distancia en el tiempo no es en consecuencia algo que tenga que ser superado [...]. Por el contrario de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. No es un abismo devorador, sino que está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo trasmitido[81].

---

[79] Ibíd., pág. 286.

[80] «Es cuestión —afirma Dilthey— de desarrollar más toda la actitud crítica kantiana, pero en la categoría de la auto-interpretación en vez de la teoría del conocimiento, una crítica de la razón histórica, que no pura» *Gesammelte Schriften,* V, xxi. Véase también *VM,* págs. 280 y sigs.

[81] H. G. Gadamer, *VM,* pág. 367.

Este positivismo larvado acompañó a la autorreflexión de las ciencias del espíritu desde el comienzo, dominadas por el modelo de las ciencias naturales, reflejado incluso (y es algo más que una anécdota) en el propio origen del término *Geisteswissenschaften* en la lógica de J. S. Mill[82].

Pero las aporías historicistas tienen también en su raíz un subyacente cartesianismo que, en varios sentidos, desfigura su proyecto vitalista: la fundamentación diltheyana de las ciencias del espíritu hipnotizada por la exigencia de certeza cartesiana no distingue entre la certeza de la objetividad teórica y la certeza vital, derivando aquélla de ésta.

> En este sentido esta certeza no procede de la duda y de su superación, sino que se adelanta desde un principio a la posibilidad de sucumbir a la duda [...]. Es característico de la problemática diltheyana de la fundamentación de las ciencias del espíritu que no distingue entre esta duda metódica y las dudas que «aparecen solas». La certeza de las ciencias significa para él la perfección de la certeza vital[83].

Pero también el sujeto histórico diltheyano aparece como el yo cartesiano, un sujeto puro desprovisto de intereses y presupuestos, para decirlo con Habermas:

> Dilthey querría sustraer la comprensión hermenéutica al complejo de intereses, en el que sin embargo se halla inserta a nivel transcendental, y trasladarla a un plano contemplativo acorde con el ideal de la descripción pura. Como Peirce, también Dilthey acaba sucumbiendo al positivismo en la medida en que interrumpe la reflexión crítica de las ciencias del espíritu, precisamente en el punto dónde el interés práctico del conocimiento es aprehendido como el fundamento de todo conocimiento hermenéutico posible y no como su corrupción, recayendo de este modo en el objetivismo[84].

6. LA HERMENÉUTICA ONTOLÓGICA

El problema de la historicidad de la comprensión, o si se prefiere, de la temporalidad no sólo no dejará de ser el eje de la hermenéutica posterior a Dilthey sino que consituirá, junto con su idea de «com-

---

[82] Véase al respecto *VM*, págs. 31 y sigs.

[83] Ibíd., pág. 301. Véase también págs. 301-304.

[84] J. Habermas, *Conocimiento e interés* (en adelante *CI*), Madrid, Taurus, 1982, pág. 185.

prender la vida a partir de la vida misma», una de las claves de la gran revolución que llevará a cabo Heidegger. Aunque para ello aun sería necesaria la entrada en juego de la fenomenología.

Tempranamente influido por Schleiermacher y el historicismo de Droysen y Dilthey[85], Heidegger encontró en Husserl, del que fue ayudante en Friburgo en 1916, al igual que más tarde en el legado nietzscheano, una poderosa fuente de inspiración filosófica. Husserl fue, con todo, para Heidegger un punto de partida del que progresivamente se fue alejando. Cabría decir, metafóricamente, que Husserl supuso para la revolución heideggeriana esa llave que resulta imprescindible para entrar pero que una vez dentro dejó de ser necesaria. La publicación de *Ser y tiempo* en 1927, a pesar de la afectuosa dedicatoria a su maestro, supuso un punto de no retorno en sus discrepancias[86]. En esencia, la raíz de las mismas ha de buscarse en sus diferentes proyectos fenomenológicos, en la contraposición entre una fenomenología transcendental (Husserl) y una fenomenología hermenéutica (Heidegger), lo que, en todo caso, no prejuzga ni invalida los posteriores proyectos de unificación, implementación o mediación entre ambas orillas[87]. Otto Pöggeller describe magistralmente los reparos heideggerianos a la fenomenología transcendental husserliana en los siguientes términos:

> La fenomenología no ha de partir de la «intuición» si esta intuición es pensada como intuición de «objetos», sino del «entender». La «descripción» no debe ser comprendida como descripción de algo de naturaleza objetiva, de lo ente cósico, sino que tiene que estar guiada por el entender. El conocimiento esencial de la fenomenología es captado unilateralmente cuanto es tomado como conocimiento eidético [...]; en el entender, el concepto

---

[85] Esta influencia, reconocida por el mismo Heidegger en *De camino al habla,* Ed. del Serbal-Guitard, Barcelona, 1987, tiene el precedente de su primer encuentro con la hermenéutica teológica en un curso de verano en 1910. Sobre estas influencias tempranas de la hermenéutica en Heidegger véase J. Grondin, ob. cit., pág. 137, nota, 302.

[86] Sobre estas discrepancias véase O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger,* Madrid, Alianza, 1986, págs. 72-92. También M. Ferraris, ob. cit., págs. 214 y sigs.

[87] Las discrepancias entre la hermenéutica heideggeriana y la fenomenología transcendental husserliana no han sido obstáculo para una serie de propuestas de mediación entre ambas a partir de los primeros años del siglo xx en obras de alumnos de Husserl como Fink o Landgrebe, o de alumnos de Heidegger como Gadamer, Pöggeler o Tugendhat, a los que se sumaron los intentos de mediación posteriores de Ricoeur y Derrida.

> de esencia recibe otro sentido que el de «eidos». El conocimiento «transcendental» corre el peligro de convertirse en un naturalismo refinado: a partir de un Objeto pensado cósicamente se regresa a un sujeto, con lo que ya de antemano se echa en falta la vida en su facticidad, la vida en la conexión de significatividad del mundo. En lugar del Yo transcendental pone Heidegger la vida en su carácter factual. Esta vida «fáctica» es vida en un mundo; es en última instancia «histórica», y es «históricamente» como se «entiende» a sí misma[88].

En definitiva, en opinión de Heidegger la fenomenología husserliana estaría todavía fundada sobre presupuestos metafísicos y cientificistas a un tiempo. El lema husserliano «¡a las cosas mismas!» no fue rechazado por Heidegger. Pero éste se alejó de toda posible concepción de la conciencia como una instancia suprahistórica desgajada de la vida que fácticamente me constituye como ser-en-el-mundo. La facticidad del ser es, para él, previa y concomitante a cualquier forma de conciencia y conocimiento humanos. Husserl prosiguió «un patrón establecido por Descartes, Kant y Fichte. La historicidad del pensamiento sigue siendo completamente ajena a esta postura»[89]. Heidegger rompió, pues, con la concepción de la subjetividad husserliana, frente a lo que sostuvo que el *cogito* y su autoconciencia han de reconocerse como derivados de una estructura más originaria, rica y constitutiva, que el denominado ser-ahí. A partir de aquí las divergencias se multiplican.

La fenomenología sigue teniendo la función de desvelar o manifestarse al Ser como lo que es, pero ese «Ser» que se manifiesta y que no es distinto a nuestro modo de estar en el mundo, que nos constituye como *Da-sein,* aparece como el gran olvidado de la tradición metafísica occidental, en la que Husserl había vuelto a recaer y que Heidegger, por el contrario, pretende, siguiendo la estela de Nietzsche «deconstruir». «La hermenéutica —llegaría a afirmar— realiza su tarea sólo por la vía de la destrucción»[90], teniendo que entender como tal el desmontaje de las formulaciones de la tradición metafísica que ocultaron la auténtica pregunta por el ser de los entes, aunque, frente a Nietzsche, ello sea dicho, con la intención positiva de proceder a su reescritura.

---

[88] O. Pöggeler, ob. cit., págs. 74-75

[89] Carta a W. J. Richardson en abril de 1962, citada por R. Palmer, ob. cit., pág. 161.

[90] M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristeteles (Anzeige der hermeneutischen Situation),* comp. de H. U. Lessing, en «Dilthey-Jahrbuch», 6 (1989), pág. 147.

Pero ¿en qué consiste el carácter hermenéutico de la fenomenología heideggeriana? La mejor respuesta es la ofrecida por el propio Heidegger en el parágrafo 7 de *Ser y tiempo,* no en vano titulado: *El método fenomenológico de la investigación.* Heidegger dilucida aquí el significado del término «fenomenología» a partir de los conceptos que lo componen: «fenómeno» y «logos»: «"Fenomenología" quiere, pues, decir: αποφαίνεσθαι τα φαινόμενα, permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo»[91]. Pero ¿qué es eso que la fenomenología debe permitir ver? «lo que en un señalado sentido permanece *oculto,* o vuelve a quedar *encubierto,* o sólo se muestra "desfigurado", no es tal o cual ente, sino, como han mostrado las consideraciones anteriores, el *ser* de los entes»[92]. Esta distinción entre lo óntico y lo ontológico, el también denominado pensar de la «diferencia», funda la propia fenomenología heideggeriana, dado que «la ontología sólo es posible como fenomenología»[93]. Pero la pregunta por el ser de los entes implica una ontología fundamental sobre el ente óntica-ontológicamente presente en esa pregunta, es decir, sobre el «ser-ahí». Y es aquí donde es introducido el concepto de hermenéutica: la investigación fenomenológica es una *interpretación.* «El λογος de la fenomenología del "ser ahí" tiene el carácter de ερμηνεύειν, mediante el cual se le dan a conocer a la comprensión del ser inherente al "ser ahí" mismo el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser»[94]. Implicados aquí se encuentran tres sentidos específicos de hermenéutica que son, a su vez, tres modos como la fenomenología es hermenéutica: en primer lugar, la fenomenología del «ser ahí» es hermenéutica en el sentido primitivo y originario del término: como interpretación; en segundo lugar, como investigación de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica (en tanto las estructuras fundamentales del «ser ahí» ponen de manifiesto el horizonte de una investigación ontológica de los demás entes); y finalmente, tiene el sentido, por lo demás filosóficamente primario, de una analítica de la «existenciariedad» de la existencia (en tanto que el «ser ahí» goza de preeminencia ontológica sobre los demás entes). «La filosofía —concluye— es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del "ser-ahí", la que a su vez, como analítica de la *existencia,* ata el cabo del

[91] M. Heidegger, *ST,* pág. 45.
[92] Ibíd., pág. 46.
[93] Ibíd., pág. 46.
[94] Ibíd., pág. 48.

hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica surge y retorna»[95].

Pero esta hermenéutica del ser-ahí nada tiene ya que ver con los grandes proyectos conformadores de la historia de la hermenéutica a los que hemos ido refiriéndonos. No estamos ya ante una disciplina destinada a la clarificación de oscuridades textuales, ni a la reproducción de un proceso creativo originario, ni a oficiar de fundamento metodológico a la formación de las *Geisteswissenschaften,* al modo de Dilthey. Estamos más bien ante algo previo y concomitante a todo eso, algo que, para decirlo con Gadamer, plantea una pregunta que si a algo interpela es al «conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital»[96]. La hermenéutica existencial heideggeriana descubre que la comprensión no es primariamente uno de los modos de comportamiento del sujeto ni un método específico de las ciencias del espíritu, sino nuestro modo de estar en el mundo, y «designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo»[97]. La hermenéutica alcanza así, con Heidegger, el último grado de universalización que, retrospectivamente, podemos reconocer en la historia de la misma, al ganar un estatuto ontológico. La comprensión hermenéutica tiene esa función reveladora, anunciadora —y esto es uno de los sentidos primigenios de *ερμηνευειν*— del ser de las cosas en y por el mismo proceso en que aprehende, en tanto *Da-sein,* su propia estructura y potencialidades. En este último aspecto la comprensión se abre hacia el futuro, se muestra como temporalidad, que no es sino captar nuestra radical ubicación en un horizonte de relaciones ya interpretadas *(Bewandtnisganzheit),* en un mundo. Por eso sólo el hombre tiene mundo, es algo inseparable de la constitución ontológica del *Dasein* y de su comprensión. Es anterior a toda objetivación, a toda escisión sujeto-objeto, la presupone. Mundo es algo siempre presente, globalizador, pero a la vez, algo desapercibido. Pero este «saber» previo a toda objetivación, implica ya una comprensión y una interpretación, eso sí, pre-predicativa: «todo simple "ver" antepredicativamente lo "a la mano" es ya en sí mismo interpretativo-comprensor»[98]. Y esto tiene una gran relevancia porque nos conduce a la naturaleza lingüística de la hermenéutica existencial, y a la postre, del ser (aspecto que enfati-

[95] Ibíd., pág. 49.
[96] H. G. Gadamer, *VM,* pág. 12.
[97] Ibíd., pág. 12.
[98] M. Heidegger, *ST,* pág. 167.

zará máximamente Heidegger en sus últimas obras), y nos señala uno de los presupuestos característicos de toda la hermenéutica ontológica: la significatividad que aflora en la comprensión en el sentido existencial, es previa y más profunda que la que se expresa en el sistema lógico del lenguaje, en la proposición. En el parágrafo 33 de *Ser y tiempo,* titulado: *La proposición, modo derivado de la interpretación,* desarrolla con claridad Heidegger esta idea de la existencia de una estructura previa del comprender según la cual todo juicio enunciativo, todo logos apofántico, es derivado de la interpretación originaria, la estructura del *Dasein.* Cabe decir, en este sentido, que la hermenéutica heideggeriana de la facticidad es una hermenéutica de todo lo que atemáticamente opera, «ya siempre», detrás de la proposición. Heidegger diferencia entre un «como hermenéutico» y un «como apofántico» de ver las cosas (ver las cosas «como»...), para distinguir entre la interpretación originaria comprensora del «ver en torno» frente a la interpretación reflejada en la proposición[99]. Esta concepción, frente a la hermenéutica romántica e historicista, aunque también frente a la fenomenología husserliana, hace añicos toda esperanza en un interpretar libre de prejuicios y presupuestos.

Hay que subrayar que con esta concepción Heidegger rompe con la tradición hermenéutica que otorgó siempre a la comprensión un sentido netamente epistemológico (o cuanto menos teórico-cognitivo). La comprensión no es un modo de conocer, no al menos en un sentido teórico. Tiene ante todo un carácter práctico-existencial: un «estar bien orientado», un «entenderse con algo» *(sich auf etwas verstehen),* cuyo «objeto» es la propia existencia como *Dasein.* Paralelamente, y de modo similar, la ruptura con la tradición hermenéutica del siglo XIX se manifiesta en su abandono de la perspectiva psicológica, en su ruptura con la problemática de la comprensión del otro, como prueba el tratamiento en gran obra de la comprensión en el contexto del *ser-en* y no del *ser-con.*

Otro de los rasgos de esta radicalización heideggeriana de la hermenéutica es su inversión de la tradicional relación entre comprensión e interpretación. Si tradicionalmente la interpretación era previa, era una condición de posibilidad de la comprensión, para la hermenéutica existencial heideggeriana la comprensión en tanto que originaria, en el sentido ya visto de esta expresión, aparece como condición de posibilidad de la interpretación, que, por lo demás, es una función clarificadora inherente a aquélla. Cuando este trabajo de cla-

[99] Véase M. Heidegger, *ST,* pág. 177.

rificación se hace explícito surge lo que Heidegger entiende propiamente por hermenéutica filosófica: una «interpretación de la interpretación», puesto que persigue explicitar o tornar transparente a si misma la facticidad del ser-ahí, su mundaneidad y su historicidad. Una historicidad que salva las aporías historicistas, por la vía de «la sustitución del concepto de "afinidad" *(Gleichartigkeit)* entre cognoscente y conocido (Schleirmacher-Dilthey) por el de "pertenencia" *(Zugehörigkeit)* de ambos a una misma tradición»[100].

Desde la segunda mitad de los años 30 del siglo xx Heidegger procedió a revisar sus propias ideas expresadas en *Ser y tiempo*. En obras como *Introducción a la metafísica* (1935), *El origen de la obra de arte* (1935-1936), *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1936) se aprecian ya nuevas motivaciones, temas y preocupaciones, que le alejaron progresivamente de la Analítica del *Dasein:* la experiencia originaria de la verdad en el arte, la intima conexión entre filosofía y poesía, y, en un sentido más general, la simbiosis de ontología y lenguaje. En la *Carta sobre el humanismo* de 1947, réplica a *El existencialismo es un humanismo* de Sartre, este giro *(Kehre),* está ya plenamente consumado. El propósito de fondo, formulado paradójicamente, se identifica con una rehabilitación de la tradición humanística y del mismo concepto de tradición —sistematizado después por Gadamer— sin humanismo, es decir, sin los presupuestos antropocéntricos que, al igual que en Sastre dominaban en ello, reduciéndola a la condición de eslabón, uno más, en el largo camino del olvido del ser. Un ser que en el encuentro con el hombre (el ser viene ahora al encuentro del hombre y le interpela, y no al revés), se constituye como lenguaje. «El lenguaje es —afirma Heidegger, en una bien conocida sentencia— la casa del ser»[101].

Todo este proceso de autorrevisión y reformulación no dejó de tener consecuencias en la relación de Heidegger con la hermenéutica. Pocas son, por de pronto, las irrupciones del propio término hermenéutica, en esta fase de su pensamiento, aunque este dato no debe llevar a engaño, toda vez que tampoco en *Ser y tiempo* encontró un uso extenso. Las más de ellas, en cualquier caso, han de buscarse en *De camino al habla (Unterwegs zur Sprache,* 1959).

Heidegger permaneció fiel, con todo, a su proyecto de una deconstrucción de la historia de la metafísica a la luz de una nueva idea de «Ser». Y en este empeño siguió desconfiando de la formulación

---

[100] M. Maceiras y J. Trebolle, *La hermenéutica contemporánea,* Cincel, Madrid, 1990, pág. 52.

[101] M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo,* pág. 11.

predicativa, algo acentuado incluso por un lenguaje más oscuro y poético. El «ser» no puede, en efecto, alcanzarse mediante una concepción del mismo como presencia. Antes que aprehenderlo en una objetivación plenamente abarcable, se desvela en la escucha del lenguaje —(su morada, recordemos)— depositado en la tradición que históricamente sustancia su destino (el destino del ser). «El modo en que se replantea el problema hermenéutico —señala cabalmente Ferraris— parece recogerse en las dos categorías de la *escucha* y del *anuncio*»[102]. La hermenéutica como escucha hace referencia a la recepción y a la apropiación de la tradición en el proceso de deconstrucción. La hermenéutica de la escucha implica la rehabilitación de algo que ingenuamente quedó ignorado por el siglo XIX, tanto por Scheleiermacher como por la escuela histórica, nos referimos a la distancia temporal.

Pero la dilucidación *(Erörterung)* de ese topos originario que se desvela en la tradición es todo menos completo y conserva la inefabilidad que el romanticismo proyectara sobre el individuo, ahora transferido al lenguaje: «Qué es leer, más que recoger: recogerse en el recogimiento en eso que, en lo dicho, permanece sin decir»[103]. En la escucha, lo dicho, nos remite a algo, otro que queda velado. La otra cara de la moneda, su complemento, es el carácter de anuncio de la hermenéutica. Heidegger parte del sentido primigenio de ερμηνεύειν (traer un mensaje o una noticia), función que sólo es posible mediante el lenguaje (tal vez la más elemental de sus funciones), para abrir nuevos horizontes hermenéuticos, para traer nuevos mundos que, literalmente, son nuevos porque no son una mera reproducción. Este es el sentido en el que poesía y filosofía se dan la mano, en una y otra la verdad es ese algo que no existía antes de la obra (también del interpretar, podríamos decir).

Sobre los cimientos de esta hermenéutica ontológica uno de los discípulos de Heidegger, H. G. Gadamer, acometerá la tarea de una fundamentación filosófica de la experiencia hermenéutica en una obra, *Verdad y método,* que representa y sintetiza, mejor que ninguna otra, el paradigma hermenéutico contemporáneo. Una obra que supone, a un tiempo, tanto la reconstrucción y asimilación crítica de la tradición hermenéutica, como el punto de referencia obligado para las múltiples perspectivas hermenéuticas desarrolladas en los últimos decenios.

---

[102] M. Ferraris, ob. cit., pág. 234.

[103] M. Heidegger, *Carta a Staiger de 1950,* citado por M. Ferraris, pág. 236.

7. EPÍLOGO

Un desarrollo histórico pormenorizado de la hermenéutica, tarea, a todas luces monumental, debería tener en cuenta, finalmente, planteamientos como los siguientes: *a)* aspectos, propuestas y conceptos que en la historia de la filosofía han resultado relevantes para una lectura hermenéutica de la misma o de alguno de los enfoques hermenéuticos actuales; *b)* modelos o planteamientos hermenéuticos posgadamerianos que representan las últimas tendencias, como es el caso de las que constituyen el *leitmotiv* del presente libro, y a las que dedicamos la segunda parte de esta obra: la denominada hermenéutica crítica; y, *c)* perspectivas y desarrollos no estrictamente filosóficos de la hermenéutica (aunque con innegables nexos con la filosofía).

Al primer grupo pertenecen numerosos capítulos de la historia de la filosofía entre los que mencionaré, sin ánimo de exhaustividad, los siguientes: el positivismo de A. Comte, J. S. Mill y E. Mach por el valor de contrapunto e influencia crítica de su filosofía de la historia y su fenomenismo aplicado a las «ciencias humanas»; el pragmatismo de Charles Sanders Peirce por su concepción de la lógica de la investigación científica en términos semióticos; el neokantismo y la filosofía de los valores (Windelband, Rickert) por sus aportaciones al debate sobre la naturaleza de las ciencias del espíritu; la relectura semiótica de Kant en *La filosofía de las formas simbólicas de Cassirer;* la llamada «Escuela de la sospecha» (Marx, Nietzsche, Freud) por su lectura desmitificadora y cuestionadora de los mecanismos otorgadores de sentido de la tradición occidental; numerosos ejemplos en la actual teoría de la ciencia y corriente posanalítica, subrayando el valor de la historicidad de la ciencia en Popper, la teoría analítica de la historia de Hempel, las teorías analíticas de la acción herederas del segundo Wittgenstein (caso de Peter Winch), la teoría de los actos de habla de John L. Austin y John Searle, la teoría de las revoluciones científicas de Thomas Kuhn, y, sobre todo, el pragmatismo hermenéutico de Richard Rorty (que después veremos), etc.

En el segundo grupo figuran desarrollos recientes, de gran influencia en los nuevos caminos del paradigma hermenéutico. Incluyo a autores como Paul Ricoeur y su síntesis entre fenomenología y hermenéutica en perspectiva existencialista, el deconstructivismo de Jacques Derrida, la hermenéutica crítica existencial de Luigi Pareyson, la mediación entre hermenéutica y crítica de la ideología en Karl-Otto Apel, la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas, el antes mencionado Richard Rorty y su hermenéutica edifican-

te, antiespistemológica, irónica y contingente, o Gianni Vattimo y su hermenéutica nihilista y posmoderna como ontología del declinar.

Finalmente, existen importantes desarrollos hermenéuticos cuyo propósito no es estrictamente filosófico (sino filológico, teológico, artístico...), aunque por sus presupuestos, implicaciones o por su crítica expresa de determinadas perspectivas filosóficas, la línea divisoria de esta afirmación sea harto dudosa. Desarrollos de esta índole son, entre otros, la hermenéutica filológica del movimiento deconstructivista americano, heredero de Derrida, para el que no hay nada, dicho sea del modo más conciso, «fuera del texto»; la hermenéutica literaria de Eric D. Hirsch, con su concepción de la validez de la interpretación emanada de la intención del autor; la restauración de la tradición de la hermenéutica filológica frente al estructuralismo en Peter Szondi; la escuela de Constanza con su estética de la recepción, etc. También habría que incluir aquí la nueva hermenéutica teológica, con importantes raíces heideggerianas: Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs o Gerhard Ebeling, así como, la teoría general de la interpretación *(Teoria generale della interpretazione)* de Emilio Betti, metódica y objetivista, desarrollada desde una perspectiva con vocación expresamente universal. O las derivaciones y reflexiones hermenéuticas en torno a los nuevos modelos artísticos y su asimilación de la tradición en arquitectura, música, pintura, (...) y un largo etcétera.

Capítulo 3

Verdad y método, cumbre de la tradición hermenéutica

No tengo miedo nombraros
ya con vuestros nombres.
Sé que podría fingiros
eternidad. Pero adónde
elevaros, arrojaros,
hundiros en que horizonte.
Por qué arrancaros los pétalos
que la lluvia descompone

Mías sois, cosas fugaces,
bajo marchitables nombres.
actos, instantes que el viento
curva, azota, araña, rompe;
suma ardiente de relámpagos,
rueda de locos colores.
Otoño de pensamientos
sucesivos, liman, roen
vuestra realidad, la esfuman
como el sueño en el insomne
...

Nombraros ¿no es poseeros
para siempre, cosas, nombres?

José Hierro, *Nombrar perecedero*

1. SIGNIFICADO Y PROPÓSITO DE *VERDAD Y MÉTODO*

Si hay un nombre que hoy asociamos a la hermenéutica ese es, sin duda, el de Hans-Georg Gadamer. Su gran obra, *Verdad y método* (1960), corona la tradición hermenéutica, que asimila y reconstruye en diálogo crítico con sus diferentes hitos de un modo exhaustivo, riguroso y con un propósito de síntesis sin precedentes. Referente y modelo del paradigma hermenéutico contemporáneo, ha sabido llevar a término el viejo sueño de la hermenéutica moderna en sus pretensiones de universalidad, superando las restricciones —y tal vez sea éste el mérito fundamental de Gadamer— de su ancestral condición de auxiliar de la teología, el derecho y la filología, o de su circunscripción metódica en la ciencias del espíritu, para obtener verdadera carta de naturaleza filosófica.

Un inesperado destino, sin duda, para el joven que iniciara su andadura universitaria en Breslau como estudiante de filología germánica. Su temprana decepción con la enseñanza academicista que allí encontró, y que a la postre le influyó en su cambio de orientación hacia la filosofía, no mermó un ápice, sin embargo, su interés por la literatura. Más aún fue, un interés que no sólo mantuvo toda su vida, reflejado en una prolífica actividad de intérprete, estudioso y comentarista literario (Hölderlin, Goethe, George, Kafka, Celan, los clásicos grecolatinos, ...)[1], sino que grabó de manera profunda su concepción hermenéutica desde el propósito de la restauración de la olvidada tradición humanística y retórica. Gadamer tuvo siempre la convicción, como bien señala Jean Grondin, de que

> la literatura trasmite también un conocimiento, pero un conocimiento que no puede describirse por las categorías de la epistemología orientada a las ciencias. Peor aún: la epistemología reinante tiende a desterrar del ámbito del conocimiento todo lo que sepa a literatura o arte. Gadamer considerará esto como una enorme ceguera, y toda su filosofía podrá considerarse como una corrección de esa idea[2].

Tras una primera formación filosófica en el ambiente neokantiano que nunca le satisfizo, y del que, sin embargo, conservó para siem-

---

[1] Véase al respecto H. G. Gadamer, *Gesammelte Schriften* (vol. IX), *Ästhetik- und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug*, 1993.

[2] J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003, págs. 22-23.

pre gratos recuerdos y maestros fundamentales en su carrera[3], su verdadera cuna filosófica se la proporcionó su encuentro con una de las cabezas filosóficamente más vigorosas, innovadoras e interesantes del momento, a pesar de su juventud y de no disponer en aquel momento de publicaciones importantes; me refiero, naturalmente, a Martin Heidegger. Su encuentro con Heidegger marcó definitivamente la orientación y el desarrollo de la filosofía gadameriana. Aunque innegable, esta enorme influencia que nadie pondría en cuestión, y sobre la que el propio Gadamer ha hablado en un sinfín de ocasiones, no exime de la conveniencia de guardar una cautela suficiente como para deslindar su perspectiva madura, cristalizada en *Verdad y método*, de la de su maestro. Sobre sus afinidades y discrepancias, y estas últimas cada vez fueron más visibles, volveremos en diversas ocasiones al hilo del desarrollo del presente capítulo. En mi opinión sigue valiendo, tal vez mejor que ninguna otra, la irónica y ya clásica expresión de Habermas al respecto:

> Heidegger era de esa clase de pensadores radicales, que abren en torno a sí un abismo. La gran aportación filosófica de Gadamer estriba, a mi entender, en haber tendido un puente sobre ese abismo. Mas la imagen del puente sugiere falsas connotaciones. Suscita la impresión de que alguien se limitara aquí a prestarnos auxilio pedagógico en nuestras tentativas de acercarnos a un lugar inaccesible. No es eso lo que quiero decir. Por eso sería mejor formularlo de esta manera: Gadamer urbaniza la provincia heideggeriana. Y téngase en cuenta que, sobre todo en alemán, con el término «provincia» no solamente asociamos lo limitativo, sino también lo terco y duro de mollera y lo primitivo[4].

En 1923 el joven Gadamer solicitó su traslado a Friburgo para conocer y estudiar con Heidegger. Encontró en él reunidas buena parte de las virtudes filosóficas que tanto había echado de menos en el rígido ambiente neokantiano en que había iniciado su formación: su capacidad para acercar los problemas filosóficos a lo inmediato, a lo intuitivo (en eso reside fundamentalmente para Gadamer el sentido de la fenomenología), su crítica a los presupuestos cientificistas de la epistemología neokantiana, su audacia y genialidad lingüística y, en un te-

[3] Más allá de su alejamiento del movimiento neokantiano su relación con quien fuera su gran maestro en los primeros tiempos Paul Natorp será siempre de agradecimiento y simpatía. Véase H. G. Gadamer, *Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder, 1997.

[4] J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984, pág. 347.

rreno más concreto, su inmediata conexión con los intereses teóricos que por aquellos años ocupaban la actividad filosófica del maestro.

Dos fueron los acontecimientos teóricos que entre 1922-1923 suscitaron su interés y que en gran medida fueron providenciales para Gadamer: su conocimiento de la interpretación heideggeriana de Aristóteles y las lecciones que el maestro había pronunciado en el primer semestre de 1923 sobre *Hermenéutica y facticidad.*

Gadamer conoció a través de su maestro Paul Natorp (y fue este el motivo fundamental de su deseo de viajar a Friburgo), el manuscrito que Heidegger había redactado a petición de aquel sobre su interpretación de Aristóteles[5]. Nuestro autor, interesado en aquél momento en trabajar sobre la ética de Aristóteles (su tesis doctoral había versado también sobre ética griega, en concreto sobre la de Platón)[6], tuvo la gran fortuna de que también en el primer semestre de 1923 Heidegger dirigiera un seminario sobre el libro sexto de la *Ética a Nicómaco.* Le cautivó a Gadamer el modo como Heidegger rehabilitaba y actualizaba ese saber práctico contenido en la *phronesis* aristotélica, ese saber práctico que más allá de toda técnica y de todo método interpela la totalidad de nuestro ser. Una idea vertebradora de lo que, casi cuarenta años después, constituirá *Verdad y método.*

El segundo de estos acontecimientos también afectará a la hermenéutica: las lecciones que bajo el título *Hermenéutica y facticidad* impartió Heidegger en el segundo semestre de 1923. En síntesis, Heidegger descalificaba los presupuestos metodológicos de las ciencias del espíritu por encubrir el inalcanzable anhelo de un fundamento último que, a sus ojos, no era sino el mismo desesperado intento que dominó en la tradición metafísica, fruto, en el fondo, de un olvido de la propia condición limitada del ser humano, de su constitutiva temporalidad. Heidegger reclamaba desde una hermenéutica de la facticidad un concepto de «comprensión» más originario, capaz de trascender el punto de vista epistemológico del historicismo y su lastrado positivismo. No sería difícil vislumbrar en estas tesis importantes presupuestos de *Ser y tiempo* que cuatro años después vería la luz y en el que se incluiría, un apartado bajo el titulo: *Hermenéutica de la facticidad*[7].

---

[5] M. Heidegger, «Phänomenologische Interpretationen su Aristoteles. Anzeige der hermeneutische Situation», en *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), págs. 237-269.

[6] A los veintidós años escribe su tesis doctoral, de 116 páginas, bajo la dirección de Paul Natorp, y que llevaba por título *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen (La esencia del placer según los diálogos platónicos),* texto aún inédito.

[7] M. Heidegger, *ST,* pág. 195.

derna, condujo igualmente a las ciencias humanas del siglo XIX a concebir su tarea en función de principios metodológicos.

Gadamer, en clave heideggeriana, se propuso rescatar el significado ontológico de la comprensión como una preestructura originaria de nuestro estar en el mundo, anterior a todo conocimiento objetivante pero también implicado en él. Algo que no presupone prescribir nada a la ciencia, ni mucho menos ir en contra de ella, porque, como en numerosas ocasiones se ha esforzado en trasmitir, su propósito no ha sido nunca normativo, ni metodológico, sino meramente descriptivo de lo que siempre ocurre cuando comprendemos, es decir, asumible como descriptivo de la condición universal de la hermenéutica.

La segunda ruptura que la hermenéutica gadameriana se proponía superar tuvo lugar al hilo de la llamada *querelle des anciens et des modernes*[16] y su alternativa excluyente entre la comprensión metafísica y la comprensión moderna del mundo que coronó la Ilustración.

Gadamer insta a reconocer en toda comprensión un momento de continuidad en la tradición cuyos efectos históricos, ineludiblemente, se extienden hasta nosotros sin ruptura. Y ello porque el tiempo ya no es, como fuera para el historicismo, «un abismo devorador, sino que está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo trasmitido»[17]. Como consecuencia de esta productividad hermenéutica de la distancia temporal Gadamer recupera y ensalza el concepto de «lo clásico», símbolo y modelo por excelencia de esa experiencia de verdad que trasciende las determinaciones temporales, «una especie de presente intemporal que significa simultaneidad con cualquier presente»[18]. En los clásicos se revela una experiencia de verdad que nos interpela más allá del tiempo, porque constituye nuestra tradición. Una tradición que, para Gadamer, es más que pasado, es la condición de posibilidad misma de nuestra comprensión y el soporte de nuestro ser histórico. En cualquier caso, el concepto de tradición, sobre el que volveremos, jugará un papel central en *Verdad y método.*

El último de los abismos, cronológicamente hablando, que *Verdad y método* se proponía salvar para restaurar la dimensión originaria de la verdad, fue alentado por el historicismo. Culminó con el proyecto diltheyano de especificar las condiciones de posibilidad de

---

[16] Véase *VM*, pág. 17.
[17] Ibíd., pág. 367.
[18] Ibíd., pág. 357.

una verdadera ciencia de la historia (a semejanza de la tarea kantiana con las ciencias naturales), cuya naturaleza había comprendido, bajo influencia hegeliana, como el conjunto de las objetivaciones del espíritu humano, y para cuya aprehensión, bajo influencia de las ciencias naturales, resultaba exigible el rigor de un método. Sin embargo, la objetivación de la conciencia histórica, es decir, el análisis objetivo de los nexos epocales de configuración del sentido, encerraba, como vimos en el capítulo anterior, importantes aporías y un larvado positivismo que conducirían a la hermenéutica y a las denominadas ciencias humanas a un callejón sin salida y a un alejamiento del sentido genuino de la comprensión histórica. Para Gadamer, la conciencia histórica no es, primariamente el resultado de un esfuerzo reflexivo que nos conduce a la aprehensión objetiva de las constelaciones históricas de sentido, sino una experiencia dialéctica en tanto está alimentada por los efectos históricos respecto de los cuales ella misma es conciencia. «En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella», nos recuerda Gadamer, en clara contraposición con Dilthey.

La primordial importancia concedida por Gadamer a la superación de estos presupuestos de las ciencias románticas del espíritu, que se aprecia, formalmente, incluso en el número de páginas dedicadas a esta cuestión en *Verdad y método,* es, por lo demás, un dato tan revelador como innegable.

La propia estructura general de *Verdad y método* refleja muy bien, como ha apuntado Vattimo[19], el propósito de la misma como búsqueda de la dimensión originaria y olvidada de la verdad. Y de ello hay, pues, que partir.

La obra comienza con una «Introducción», a la que se han ido sumando sucesivos prólogos[20], en los que Gadamer ha intentado clarificar el propósito estrictamente ontológico de la hermenéutica que presenta, que, a tenor de ello, carece de toda intención prescriptiva o metodológica.

La primera parte de la obra está dedicada a la «Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte». Un comienzo no

[19] G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia,* Barcelona, Península, 1986, pág. 25

[20] Los sucesivos prólogos redactados por Gadamer para *Verdad y método* responden, fundamentalmente, a su interés por aclarar determinadas cuestiones planteadas por sus críticos así como también, como no podía ser de otro modo, por la propia evolución gadameriana. Seguramente, los prólogos más importantes han sido los correspondientes a la segunda y a la quinta edición (este último no incluido en la traducción castellana). Véase al respecto la nota 1 del prólogo a la segunda edición.

Dedicado a la construcción de su propia ontología de la facticidad, que constituiría el proyecto de una ontología fundamental del *Da-sein*, Heidegger dio, con todo, aparentemente por zanjada la superación del historicismo y la problemática planteada por las ciencias románticas del espíritu. Esta tarea, sin embargo, sería el propósito explícito de Gadamer, cada vez más consciente de la necesidad de una ruptura «desde dentro», cabría decir, de los presupuestos de la hermenéutica romántico-historicista, de un desmantelamiento de los mismos como condición para abandonar el callejón sin salida a que se había visto abocada. Pero sin renunciar a sus principales logros. Una tarea que Gadamer iría gestando lentamente en un largo silencio editorial desde 1931[8] hasta 1960, fecha de la publicación de su gran obra. En este período[9], no obstante, con una devastadora guerra de por medio, no dejó de desarrollar una incesante e importante actividad académica, en la que habría que destacar, por lo que atañe a la gestación de la hermenéutica gadameriana, los siete cursos que impartió bajo el título de «Introducción a las ciencias del espíritu» y un ciclo de conferencias en Lovaina en 1957 sobre el problema de la conciencia histórica[10]. De todos modos, confesaría Gadamer mucho más tarde, en 1977: «el escribir representó para mí durante mucho tiempo una verdadera tortura. Siempre tenía la impresión de que Heidegger me miraba por encima del hombro»[11].

Resultado de este proyecto de liquidación y asimilación, a un tiempo, de la hermenéutica decimonónica fue la publicación de *Verdad y método* en 1960. Una obra que significó la consagración internacional de su autor, cenit de la extensa —y no tan conocida— producción gadameriana sobre la que girarían los posteriores cuarenta y dos años de su extraordinaria longevidad[12]. Quintaesencia en definitiva del paradigma hermenéutico contemporáneo, fue rápidamente el foco de importantes polémicas con algunas de las principales figu-

---

[8] En esta fecha publicó una interpretación fenomenológica sobre el Filebo platónico bajo el título: *Platos dialektische Ethik (La ética dialéctica de Platón).*

[9] Véase J. Grondin, *H. G. Gadamer. Una biografía*, Barcelona, Herder, 2000.

[10] H. G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993.

[11] *Autopresentación de Hans-Georg Gadamer*, en *VM*, II, pág. 387.

[12] Gadamer tiene ya sesenta años cuando publica *Verdad y método*, obra que eclipsaría el resto de su producción intelectual. Una producción, no obstante, prolífica en sus ciento dos años de lúcida longevidad que merece la pena conocer en su integridad.

ras del pensamiento actual[13] (polémicas que también ayudarían a su difusión).

Sería posible concretar, en síntesis, el propósito de *Verdad y método* como el intento de restaurar la dimensión originaria de la verdad[14] latente en el impulso reflexivo de la tradición clásica filosófico-humanística. En 1962, en una conferencia titulada *Die Philosophische Grundlagen der zwanzigsten Jahrhunderts (Los fundamentos filosóficos del siglo xx)*[15], Gadamer se refiere a los, en su opinión, tres grandes interlocutores *(Partners des Gesprächs)* para nuestro tiempo, evidenciando a la vez con ello su entronque con la gran tradición de la filosofía clásica: Platón, Kant y Hegel. Platón por haber concebido en el *Fedón,* por vez primera, el pensamiento como experiencia lingüística del mundo; Kant, por haber distinguido entre el yo pienso y sus representaciones, es decir, por haber distinguido entre el conocimiento y su condiciones de posibilidad; y, finalmente, Hegel, por un concepto de Espíritu que trasciende la subjetividad del yo en tanto sujeto o sustrato de la historia.

El gran impulso reflexivo de la tradición clásica se vio quebrado en la modernidad por una triple ruptura: la física del siglo XVII, la escisión ilustrada entre la comprensión metafísica y moderna del mundo, y el historicismo del siglo XIX, siendo una de las consecuencias fundamentales de esta quiebra la división de la racionalidad en esferas independientes (para decirlo con Habermas, con quién concuerda en ello): cognitiva, normativa y expresiva. Para Gadamer ésta era una escisión que debía ser restañada restableciendo la integridad de la razón y desligando la concepción reduccionista de la verdad, identificada con el control metódico de las condiciones de objetividad del conocimiento. Que este reduccionismo guarda una estrecha relación con la primera ruptura surgida con el desarrollo de la física en el siglo XVII y su progresiva identificación como modelo de conocimiento genuino, es cosa obvia. La ciencia empírica moderna delimitó, en efecto, un concepto excluyente de verdad como conocimiento objetivo sujeto a estrictos cánones metodológicos. Y este concepto de verdad, que terminó por imponerse en todos los ámbitos de la vida mo-

[13] Debates con E. Betti sobre la naturaleza metodológica de la hermenéutica; con J. Habermas, Apel, y otros sobre la pretensión de universalidad de la hermenéutica frente al poder de la autorreflexión crítica; con Jacques Derrida sobre el significado y alcance de la deconstrucción, por citar los más importantes.

[14] Véase al respecto J. Recas, *El concepto gadameriano de verdad,* en «Anales del Seminario de Metafísica», 26, 1992, Madrid, UCM, págs. 93-106.

[15] H. G., Gadamer, *Kleine Schriften* I, págs. 131-148.

casual ni arbitrario, ya que la posibilidad de tal elucidación resulta fundamental para el propósito general de la hermenéutica gadameriana por dos razones: *a)* porque en el encuentro con la obra de arte se produce una experiencia de verdad y del ser de una envergadura tal, que no sólo no puede limitarse a ser acreditada frente a la verdad científica, sino que obliga a reconocer que con ello se alcanza incluso un «incremento de ser»[21]; y, *b)* porque la desviación de este reconocimiento en la estética moderna (poskantiana) forma junto con el historicismo un mismo frente: el proceso de reducción de la verdad a su factor metódico y el consiguiente cercenamiento de las pretensiones de verdad de las ciencias humanas. En síntesis, e implícitamente, Gadamer parte de la convicción de que para la recuperación del potencial de verdad en las ciencias humanas el historicismo se equivocó al adoptar el objetivismo metodológico propio de las ciencias naturales en vez de acudir a la tradición humanista[22]. No quiero dejar de mencionar aquí que si bien la deuda gadameriana con Heidegger respecto a la experiencia de verdad portadora del arte es inmensa (como en otros muchos aspectos), hay que reseñar que son igualmente importantes sus diferencias, que se pueden sintetizar en lo siguiente: *a)* Gadamer no prosigue las derivaciones especulativas heideggerianas sobre el olvido de ser y la destrucción de la metafísica occidental. Más que olvido del ser habla de la restauración y el recuerdo del ser que de manera ejemplar se nos ofrece en el arte; y, *b)* Gadamer tampoco sigue a su maestro en la concepción de la verdad como un juego de ocultamiento-desocultamiento sino, antes bien, como un re-conocimiento de lo que ya siempre nos pertenece pero que de alguna manera se nos ha enajenado.

En la segunda parte titulada: «Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión en las ciencias del espíritu», y, partiendo de las conclusiones sobre la originariedad de la verdad desvelada en la obra de arte, nuestro autor analiza, en primer lugar, el decurso histórico que ha llevado a la hermenéutica a desvirtuar el problema de la comprensión por su subordinación al modelo objetivista del positivismo, y en un segundo, extiende a la totalidad del saber aquellas conclusiones constituyendo lo que denomina: «Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica», o lo que es lo mismo, los principios generales de la hermenéutica, así concebida, como experiencia de la verdad.

---

[21] *VM*, pág. 189.

[22] Véase al respecto especialmente *VM*, págs. 31-74.

La tercera y última parte de la obra lleva por título: «El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica.» En ella se aborda la problemática y el significado hermenéutico del lenguaje, asumido como el sustrato en el que se articula la tradición y el medio, a la vez, de la experiencia hermenéutica.

En la medida en que la cuestión que ha suscitado más controversias del proyecto gadameriano ha sido el significado y alcance de su rechazo metodológico, parece obligado detenernos en ello. Ante las incomprensiones surgidas en algunos círculos sobre el propósito de *Verdad y método*[23] (algo en lo que, seguramente, colaboró el desconcertante título de la obra), Gadamer se propuso clarificarlo, una vez más, en el prólogo a la segunda edición.

> «No era mi intención —nos recordaba— componer una «precepciva» del comprender como intentaba la vieja hermenéutica. No pretendía desarrollar un sistema de reglas para describir o incluso guiar el procedimiento metodológico de las ciencias del espíritu. Tampoco era mi idea investigar los fundamentos teóricos del trabajo de las ciencias del espíritu con el fin de orientar hacia la práctica los conocimientos alcanzados. Si existe alguna conclusión práctica para la investigación que propongo aquí, no será en ningún caso con nada parecido a un «compromiso» acientífico, sino que tendrá que ver más bien con la honestidad «científica» de admitir el compromiso que de hecho opera en toda comprensión. Sin embargo mi verdadera intención era y sigue siendo filosófica; no está en cuestión lo que hacemos ni lo que deberíamos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer[24].

Hay en esta declaración tres aspectos importantes que importa resaltar: el primero se refiere a su rechazo de la legendaria tradición hermenéutica de carácter normativo, preceptivo o metodológico —como se prefiera—. Una empresa clásica en la historia de la hermenéutica[25] desde las primeras disputas sobre el significado de los textos alegóricos, pasando por la exégesis bíblica hasta la gran «obse-

---

[23] El título original del manuscrito que Gadamer entregó a su editor era: *Rasgos fundamentales de una hermenéutica filosófica.* Como quiera que a H. G. Siebeck, su editor, le pareció extraño y de poco «tirón» editorial, le sugirió que pensase en otro. Tras barajar *Comprender y acontecer,* de evocaciones demasiado cercanas a Bultmann, optó por *Verdad y método,* título que siempre suscitó una comprensión excesivamente bipolar del problema de la verdad que el contenido del libro, sin embargo, no contiene.

[24] *VM,* pág. 10.

[25] Véase al respecto el capítulo segundo del presente libro.

sión metodológica» que caracterizó a las ciencias decimonónicas del espíritu (Schleiermacher, Dilthey). A ellas se refiere expresamente Gadamer, así como al referente más moderno de la hermenéutica metodológica que es Emilio Betti[26]. Ni se trata de establecer un conjunto de reglas o preceptos metodológicos para guiarnos hacia la comprensión correcta, ni de buscar conclusiones prácticas de los resultados teóricos, ni de perseguir una investigación sobre los fundamentos metodológicos (diferenciales) de las ciencias del espíritu (frente a las naturales). Este tema, de vetusta tradición, y reavivado después de Dilthey por los neokantianos Windelband (1848-1915) y Rickert (1868-1936), estuvo, a juicio de Gadamer, mal planteado de raíz por el hecho mismo de partir en su desarrollo de la existencia de una diferencia metódica entre ciencias de la naturaleza y del espíritu. Gadamer se distancia rotundamente de esta vieja disputa:

> Lo que tenemos ante nosotros no es una diferencia de métodos sino una diferencia de objetivos de conocimiento. La cuestión que nosotros planteamos intenta descubrir y hacer comprensible algo que la mencionada disputa metodológica acabó ocultando y desconociendo, algo que no supone tanto limitación o restricción de la ciencia moderna cuanto un aspecto que le precede y que en parte la hace posible[27].

Estas últimas palabras inciden de nuevo en la segunda de las consideraciones que contenía la confesión programática de la obra de Gadamer: el alejamiento de la cuestión metodológica, su expresa desatención, no se ha de entender como una crítica de la ciencia moderna ni de su central preocupación metodológica. Cabría decir que *Verdad y método* ni busca una «verdad contra el método», ni lo contrario, como estamos viendo (algo a lo que puede inducir la conjunción del título), antes bien, y valga la expresión, lo que en él se desvela es una «verdad antes del método». Su maestro Heidegger lo había expresado afirmando: «Pensar en medio de las ciencias significa: prescindir de ellas sin despreciarlas»[28].

Se trata, escribe Gadamer, de reconocer que:

> el fenómeno de la comprensión no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia

---

[26] Para una sucinta exposición del planteamiento de E. Betti, véase el capítulo cuarto del presente libro y las notas bibliográficas que en el aparecen sobre el autor.

[27] *VM*, pág. 11

[28] M. Heidegger, *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1979, pág. 176.

> dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico. La presente investigación toma pie en esta resistencia, que se afirma dentro de la ciencia moderna frente a la pretensión de universalidad de la metodología científica. Su objetivo es rastrear la experiencia de verdad, más allá del ámbito de control de la metodología científica, allí donde se encuentre, e indagar su legitimación[29].

Algo difícil de trasmitir, sin duda, por la preponderancia actual de la racionalidad científico-técnica: «Tal vez nuestra época esté determinada, más que por el inmenso progreso de la moderna ciencia natural, por la racionalización creciente de la sociedad y por la técnica científica de su dirección. El espíritu metodológico de la ciencia se impone en todo»[30].

Gadamer acude a Kant para aclarar su postura respecto de la ciencia:

> Kant no tenía la menor intención de prescribir a la moderna ciencia de la naturaleza, cómo tenía que comportarse si quería sostenerse frente a los dictámenes de la razón. Lo que hizo fue plantear una cuestión filosófica: preguntar cuáles son las condiciones de nuestro conocimiento por las que es posible la ciencia moderna, y hasta dónde llega ésta. En este sentido también la presente investigación plantea una pregunta filosófica (...) su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital. Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión[31].

Si algo puede, en cualquier caso, apreciarse nítidamente aquí es la huella de la analítica existencial heideggeriana en la que se expresa —por primera vez y de manera convincente, a juicio de Gadamer— que «la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de "hermenéutica"»[32].

Por estas razones la hermenéutica no es en absoluto una alternativa a la ciencia. Opera, simplemente, en otros registros y revela en qué medida aquélla la precede y posibilita. Lo que pone en juego es, como sabemos, la posibilidad de un concepto de verdad más origina-

---

[29] Ibíd., pág. 23
[30] Ibíd., pág. 11.
[31] Ibíd., págs. 11-12.
[32] Ibíd., pág. 12.

rio y radical que, integrando los tres ámbitos de nuestra racionalidad (cognitivo, normativo y expresivo), consiga ofrecernos, ofrezca un sentido unitario del mundo. Y en este sentido la superación del reduccionismo cientificista del concepto de verdad es también una exigencia de fundamentación de la teoría en la experiencia cotidiana del mundo, en ese *humus* germinal de la *Lebenswelt* que sustenta y posibilita toda constitución de sentido en la que forman un todo las tres dimensiones de la racionalidad.

Desde este enraizamiento del concepto de verdad en la praxis vital, en la precomprensión existencial en que se funda, hay que entender el rechazo gadameriano a la teoría tradicional del conocimiento, al epistemologísmo endémico de los dos últimos siglos —que él conocía bien por su formación neokantiana—. Y desde aquél hay que entender también su rehabilitación de la razón práctica (de la que más adelante nos ocuparemos), y de la tradición humanista de Platón y la Stoa al Renacimiento, de Vico a la filosofía moral escocesa, que a través de conceptos como «formación», «juicio», o «sentido común», concibieron una idea no reduccionista de la verdad implicada en la autorrealización integral del ser humano.

Por último, la tercera de las consideraciones que contiene la mencionada cita inicial programática, hace referencia al carácter netamente filosófico del propósito gadameriano. ¿Qué significa filosófico, aquí?, ¿es que acaso lo filosófico no puede ser a la vez metodológicamente relevante?, evidentemente, sí. La intención filosófica a que se refiere Gadamer se opone a una determinada manera de entender la tarea hermenéutica que puede calificarse de restrictiva. Una hermenéutica filosófica es aquí, en el contexto gadameriano, una hermenéutica que se ocupa de las condiciones universales de la comprensión frente al carácter sectorial de la hermenéutica clásica (filológica, teológica, jurídica), pero también frente a su concepción restrictiva en la hermenéutica romántica e historicista concebida como fundamento metodológico de las ciencias del espíritu. La pretensión de universalidad de la hermenéutica no es, como vimos, nueva. De hecho, fue el proyecto de autores como Dannhauer, Chladenius, Meier, etc. Lo que sí resulta nuevo es su articulación en torno a un descubrimiento de factura heideggeriana: el descubrimiento de la estructura ontológica de la comprensión. Algo que lleva a la máxima radicalidad cualquier pretensión de universalidad frente a los anteriores intentos, que o bien la postularon/defendieron desde una perspectiva meramente programática o bien la truncaron por falta del necesario sustento teórico. Por tanto, el propósito filosófico a que se refiere Gadamer no quiere decir sino intención ontológica, fenomenológica, que

describe —como él dice— «lo que ocurre con nosotros *[con nuestra comprensión, debemos leer]* por encima de nuestro querer y hacer».

Gadamer señala, también en el prólogo a la segunda edición, que «la universalidad del aspecto hermenéutico tampoco se deja restringir o recortar arbitrariamente en otros contextos»[33]. Ni por saberes extrahistóricos como las matemáticas, ni por la estética[34], ni por la multiplicidad de intereses históricos[35], y ello porque «la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un "objeto" dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende"[36]. Es decir, que el carácter universal de la hermenéutica reside en que va por detrás de las cristalizaciones históricas para determinar lo que la hace posible y cómo llega a pertenecernos.

2. EL SIGNIFICADO HERMENÉUTICO DE LA VERDAD EN EL ARTE

Que *Verdad y método* comienza con esta cuestión es, como ya hemos sugerido, todo menos casual.

> Junto a la experiencia de la filosofía, la del arte representa el más claro imperativo de que la conciencia estética reconozca sus límites. Esta es la razón por la que la presente investigación comienza con una crítica de la conciencia estética, encaminada a defender la experiencia de verdad que se nos comunica en la obra de arte contra una teoría estética que se deja limitar por el concepto de verdad de la ciencia. Pero no nos quedaremos en la justificación de la verdad del arte. Intentaremos más bien desarrollar desde este punto de partida un concepto de conocimiento y de verdad que responda al conjunto de nuestra experiencia hermenéutica[37].

Algunas consideraciones importantes aparecen ya en esta frase: *a)* la función desveladora de una experiencia profunda de verdad contenida en el arte, *b)* la crítica de la conciencia estética como forma teórica imperante desde Kant en el mundo del arte, y que viene cercenando las posibilidades de un auténtico planteamiento del problema de la verdad —crítica que ha llevado a algunos a hablar de una

---

[33] Ibíd., pág. 13.
[34] Véase *VM*, pág. 12
[35] Véase *VM*, pág. 14
[36] Ibíd., págs. 13-14.
[37] Ibíd., págs. 24-25.

anti-estética en Gadamer[38]—, y *c)* la asunción de una dilucidación de la experiencia de verdad en el arte como un *medium* hacia la cuestión general que se persigue: explicitar la naturaleza del fenómeno de nuestra experiencia hermenéutica.

En las conclusiones estéticas y hermenéuticas que extrae en el capítulo quinto y último de esta primera parte, Gadamer remite a esta extensión de la cuestión de la verdad en el arte a una teoría de la experiencia hermenéutica.

> Si nuestras reflexiones son correctas —afirma, el verdadero problema de la hermenéutica tendrá que plantearse sin embargo de una manera bastante diferente a la habitual. Apuntará en la misma dirección hacia la que nuestra crítica a la conciencia estética. Más aún, la hermenéutica tendría que entenderse entonces de una manera tan abarcante que tendría que incluir en sí toda la esfera del arte y su planteamiento (...). La estética debe subsumirse en la hermenéutica (...). Y a la inversa, la hermenéutica tiene que determinarse en su conjunto de manera que haga justicia a la experiencia del arte[39].

Gadamer comienza por criticar los presupuestos de la conciencia estética moderna antes de abordar el significado hermenéutico de la ontología de la obra de arte. Consideremos, pues, este proceso.

¿Qué es la conciencia estética? En principio, es la conciencia con la que se enfrenta quien percibe las obras de arte desde una actitud puramente estética, es decir, prescindiendo de su dimensión moral o cognitiva. Esta actitud nos parece hoy en día tan natural que apenas podemos dar crédito a lo que durante siglos fue, sin embargo, un presupuesto esencial para la tradición humanística: la conciencia de un verdadero conocimiento en la experiencia artística. Y es que la conciencia estética se ha impuesto por completo paralelamente a su reverso cognitivo que es el objetivismo metodológico científico-natural, del que paradójicamente emana, y en el que, no obstante, se fundamenta. Pero esta escisión entre la subjetivización estética y la objetividad científica tiene, como todo, una historia.

La concepción kantiana de la estética, justo es decirlo, conservaba todavía referencias a la tradición humanística, aunque en su consolidación y radicalización posterior perdió todo rastro de ella.

---

[38] Véase al respecto J. Weinsheimer, «Gadamer and the Truth of Art», en *Encyclopedia of Aesthetics*, dirigida por M. Kelly, vol. II, Nueva York, Oxford Univ. Press, 1998, págs. 261-271.

[39] *VM*, pág. 217.

Como es sabido, la *Crítica de la razón pura* (1781) cercenó cualquier posibilidad de que la metafísica alcanzara el estatus de ciencia, negando, consiguientemente, a todo saber que no fuera universal y necesario tal condición. Había consagrado en exclusividad a las ciencias físico-matemáticas y su saber metódico, como el modelo del auténtico conocimiento (característica, por lo demás, definitoria de la modernidad) degradando, con ello, a cualquier otra disciplina a la consideración de mera «opinión» o «pseudo-saber». Evidentemente, lo que la tradición humanística reconocía como «saber del gusto», sustentado en la formación de la capacidad del juicio y del *sensus communis,* quedaría rotundamente deslegitimado como un saber sin pretensiones de auténtico saber. Es verdad que la estética kantiana abrió a la estética un campo con autonomía propia, distinto al de la ciencia o la moral (cuyos fundamentos ahora veremos), propiciando, seguramente, un desarrollo de la estética como disciplina independiente, difícilmente alcanzable desde la situación prekantiana; pero a cambio de una perniciosa consecuencia para todas las disciplinas que no encajaban en el modelo de las ciencias naturales o matemáticas: su «estetización». «La subjetivización radical que implica la nueva fundamentación kantiana de la estética logró verdaderamente hacer época. Desacreditando cualquier otro conocimiento teórico que no sea el de la ciencia natural, obligó a la autorreflexión de las ciencias del espíritu a apoyarse en la teoría del método de las ciencias naturales»[40]. Dicho de otro modo (y luego volveremos sobre ello, más extensamente), existe una profunda relación entre las aporías de las ciencias decimonónicas del espíritu y el reduccionismo de la conciencia estética.

La deslegitimación de todo conocimiento que no se adscribiera al patrón físico-matemático, como es el caso en la estética o juicio del gusto, condenó a ésta a buscar un atisbo de validez, si es que resulta lúcido hablar así, más allá del conocimiento. Kant fundamentó la validez del juicio del gusto en algo que él denominó en la *Crítica del juicio (1790)* «universalidad subjetiva». «Consiguientemente —afirma Kant— una pretensión a la validez para cada cual, sin poner universalidad en objetos, debe ser inherente al juicio del gusto, juntamente con la consciencia de la ausencia en el mismo de todo interés, es decir, que una pretensión a la universalidad subjetiva debe ir unida con él»[41]. Es evidente que el sentido del gusto formaba parte, para

[40] Ibíd., pág. 74.
[41] Kant, I. *Crítica del juicio,* Madrid, Espasa-Calpe, 1981, § 6, pág. 110.

Kant, del sentido común. Era, por tanto, universalizable, aunque carecía de relevancia cognitiva, lo que no deja de privarle de objetividad.

> El sentido común —afirma Gadamer, al respecto— queda reducido a un principio subjetivo. En él no se conoce nada de los objetos que se juzgan como bellos, sino que se afirma únicamente que les corresponde *a priori* un sentimiento de placer en el sujeto (...). Esta relación de utilidad subjetiva es de hecho idealmente la misma para todos, es pues comunicable en general, y fundamenta así la pretensión de validez general planteada por el juicio del gusto[42].

Como bien puede suponerse, y conviene recordar, Kant estaba aún en un cierto y débil sentido, bajo el influjo de la tradición humanística, a la que pertenecen estos conceptos de «sentido común» y «gusto», por mucho que les otorgara una dimensión lejana a ella[43].

Gadamer reconoce que la fundamentación kantiana de la estética hace justicia a las dos caras del fenómeno del gusto: su generalidad empírica y a su pretensión apriorística, pero al precio de arrebatarle cualquier significado cognitivo[44], lo que ha resultado lamentable. Enlazado con esta perspectiva está otra faceta de la estética kantiana a la que Gadamer concede especial importancia por sus fatales consecuencias: la distinción entre belleza libre y dependiente[45]. Esta distinción consagra la idea de que existe una belleza libre, propia del puro juicio del gusto, sin relación alguna con las dimensiones morales o cognitivas, lo que, una vez más, desplaza a la estética hacia el terreno de la pura subjetividad sin referencia alguna con el ser y la verdad. Partiendo de este presupuesto se ha de apreciar cómo encaja la supremacía que Kant otorga a la belleza natural frente a la artística, ya que en ésta la belleza no es pura sino intelectualizada.

A partir de esta filosofía kantiana del gusto, y radicalizándola, se forjó el paradigma estético moderno. La estética postkantiana tiene en Schiller y sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795) el modelo más puro de por donde caminaría la estética. Una estética conscientemente sucesora y deudora de Kant que profundizó en la autonomía de la estética (respecto a lo cognitivo y lo moral), pero

---

[42] *VM*, pág. 76.
[43] Véase *VM*, pág. 77.
[44] *VM*, pág. 76.
[45] Kant, I, ob. cit., § 16.

que irá mucho más lejos sobre dos pilares fundamentales, ajenos a Kant: la focalización de lo bello en el arte, frente a lo bello en la naturaleza, y en segundo lugar, la sustitución de la estética del gusto por la estética del genio.

> Si la estética dispone —escribe Jean Grondin— de un ámbito autónomo de validez, que se sigue únicamente de la libre y subjetiva tendencia al juego y que, por tanto, está más allá de la tendencia al conocimiento y a la acción, a la que se pliegan la ciencia y la moral, entonces tendrá desde ahora el privilegio de la subjetividad, el cual se manifiesta de manera más libre en la creación artística y genial[46].

Esta exaltación de lo genial y lo creativo que se consagró en la estética postkantiana se convirtió en seguida en un valor universal, signo de los nuevos tiempos y vitola de autenticidad. «El concepto romántico e idealista de la producción inconsciente —nos recuerda Gadamer— es el que soporta este desarrollo; con Schopenhauer y con la filosofía del inconsciente ganará una increíble difusión»[47]. Pero también con Schiller, Goethe o Rousseau quienes entendieron el arte como expresión de una vivencia. Un concepto, el de vivencia[48], que no por casualidad constituiría el eje de la filosofía historicista de Dilthey, genuina consagración de la estetización del mundo. Sin embargo, no debemos olvidar que esta estética del genio hunde sus raíces en la teoría kantiana del «acrecentamiento del sentimiento vital» en el placer estético[49].

La conciencia estética se sustenta sobre la ruptura de todo rastro cognitivo en el arte, sobre la ficcionalización y abstracción. Abstracción en muchos sentidos[50]: respecto de la realidad, al escindir el arte de esta; respecto a la verdad, al desligar el arte de toda dimensión cognitiva; y, respecto de la actividad de los propios artistas, sobre cuyo arte se habla poco y mucho de su producto estético.

La superación de la subjetivización y ficcionalización de la estética tras Kant es absolutamente esencial, en opinión de Gadamer, para reconocer la pretensión de verdad que el arte alberga, y con ello,

---

[46] J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, pág. 60.

[47] *VM*, pág. 95.

[48] «Sobre el concepto de vivencia», véase *VM*, págs. 96-107.

[49] Véase *VM*, pág. 95 y la nota núm. 34 en la que Gadamer menciona la importancia del concepto de vivencia para el neokantismo.

[50] Véase al respecto en *VM*: «Los aspectos cuestionables de la formación estética», págs. 121-129; y «Crítica de la abstracción de la conciencia estética», págs. 129-142.

como punto de partida, y no como finalidad, para restaurar la dimensión hermenéutica originaria de la verdad que se encuentra en toda comprensión de sentido.

Para la recuperación de la verdad en el arte, Gadamer se ayudará del modelo del juego que le servirá como «hilo conductor de la explicación ontológica» de la obra de arte y su significado hermenéutico[51]. Esta metáfora del juego había sido ya utilizada por Schiller para expresar la naturaleza del arte, algo lúdico y subjetivo, en contraposición a la seriedad y encorsetamiento de la objetividad científica. Pero Gadamer la utiliza en un sentido completamente opuesto, precisamente partiendo de la crítica de la subjetivización lúdica del arte. En el juego descubrimos que la subjetividad se diluye para plegarnos al imperativo de sus reglas. Quien no acepta las reglas no juega en serio. Para Gadamer existe un «primado del juego frente a la conciencia del jugador»[52]. Y es que «todo jugar es un ser jugado. La atracción del juego, la fascinación que ejerce, consiste precisamente en que el juego se hace dueño de los jugadores»[53].

La traducción de esta fenomenología del juego que Gadamer lleva a cabo tiene importantes consecuencias: la obra de arte se nos impone, nos supera (aspecto éste que será acentuado cada vez más por el Gadamer posterior a *Verdad y método*)[54], y el ejemplo de lo clásico es muy elocuente, mientras que, por otro lado, nos vemos implicados de una manera sustancial. Esta doble faz, que supera tanto objetivismo como subjetivismo, se fija en el concepto de representación (ejecución «Vollzug», en los últimas obras) consustancial —para Gadamer— a la obra de arte. «Su verdadero ser (de la obra de arte) —afirma— no se puede separar de su representación y que es en ésta donde emerge la unidad y mismidad de una construcción. Ésta es su esencia el que se encuentre referida a su propia representación»[55]. Una representación que tiene la estructura temporal de la simultaneidad en la que algo único se nos presenta, por lejano que tenga su origen, como presencia plena.

Esta representación es por naturaleza transformadora, tanto del ser que representa, un cuadro, un texto, etc., como de quién lo per-

---

[51] *VM*, págs. 143-166, especialmente, y también siguientes.

[52] Ibíd., pág. 147.

[53] Ibíd., pág. 148

[54] Véase el respecto: *Palabra e imagen:* «así de verdadero, así de óntico», en *Gesammelte Werke*, VIII (trad. cast. en *Antología*, J. Grondin [ed.], Salamanca, Sígueme, 2001, pág. 227)

[55] *VM*, pág. 167. Véase al respecto *VM*, págs. 166-174.

cibe o lee. Es por ello por lo que Gadamer puede hablar de un «incremento de ser»: «Cada representación viene a ser un proceso óntico que contribuye a constituir el rango óntico de lo representado. La representación supone para ello un incremento de ser. El contenido propio de la imagen se determina ontológicamente como emanación de la imagen original.»

Precisamente por esta naturaleza representativa de toda obra de arte Gadamer ve en la tragedia griega un ejemplo que expresa paradigmáticamente la estructura del ser estético en general, por diversas razones[56]: *a)* la tragedia cobra su sentido en la representación o ejecución; *b)* la tragedia implica al espectador en «su juego», lo que la hacía festiva para los griegos; la celebración gozosa y temporal forma parte, para Gadamer, de la esencia del arte y, más aún, del entender mismo[57], y finalmente, *c)* la tragedia representada está íntimamente unida al sentido trágico de la vida. Gadamer concibe la experiencia hermenéutica como experiencia de la finitud humana, de nuestra dolorosa consciencia de limitación, de «incompletitud», de inseguridad[58].

3. LA CRÍTICA DE LAS CIENCIAS ROMÁNTICAS DEL ESPÍRITU

Recuérdese que Gadamer percibía como dos vertientes de una misma quiebra la concepción de la estética consagrada en el siglo XIX y la autocomprensión del las ciencias románticas del espíritu. «Desacreditando cualquier otro conocimiento teórico que no sea el de la ciencia natural *(la estética kantiana),* obligó a la autorreflexión de las ciencias del espíritu a apoyarse en la teoría del método de las ciencias naturales»[59]. «¿Pero merece la pena —se preguntaba por una parte— reservar el concepto de verdad para el conocimiento conceptual? (...). Todavía hemos de ver que el reconocimiento de este lado de la cuestión arroja una luz nueva no sólo sobre el fenómeno del arte sino también sobre el de la historia»[60].

Durante el siglo XIX la pujante autorreflexión hermenéutica de las ciencias del espíritu, tanto en Schleiermacher como en Dilthey, dilapidó las inmejorables perspectivas que el descubrimiento del pro-

---

[56] Véase al respecto, Jean Grondin, *Introducción a Gadamer,* pág. 82.
[57] Véase al respecto, *VM,* pág. 168 y sigs.
[58] Véase al respecto, *VM,* págs. 432-433.
[59] *VM,* pág. 74. *[El paréntesis es mío.]*
[60] Ibíd., pág. 74.

blema hermenéutico asociado a aquéllas y su radical historicidad habían generado. Y ello precisamente por lo que podríamos denominar la «estetización» de la hermenéutica romántica, es decir: por su traducción del problema de la verdad de la comprensión en términos expresivos. Veamos en qué sentido y cómo apartó a la hermenéutica del siglo XIX de la posibilidad de ofrecer una respuesta al problema de la verdad en las ciencias humanas.

Gadamer desarrolla este punto en la segunda parte de *Verdad y método,* titulada «Lo cuestionable de la hermenéutica entre la Ilustración y el romanticismo», mediante un análisis crítico en clave histórica de las aportaciones hermenéuticas de este período y sus preliminares.

Que la tradición de la hermenéutica romántica es para Gadamer tanto un referente crítico como un norte imprescindible en su filosofía, sin el cual (y por supuesto más allá de él) no entenderíamos su propuesta[61], es cosa que va de suyo. Sin embargo, y como ya hemos dicho, para nuestro autor la hermenéutica del siglo XIX perdió una gran oportunidad, despilfarrando un enorme potencial y llevando a la empresa a un punto muerto. Aun en el tono comedido y elegante que siempre preside la escritura gadameriana, su crítica es demoledora. El núcleo de sus reproches reside, obviamente, en la ya mencionada desviación del auténtico problema de la verdad. Un núcleo que tiene una doble faz porque dos son sus aspectos complicados: el metódico y el estético. Tanto Schleiermacher como Dilthey habían sucumbido a la tentación metodológica, habían adoptado subrepticiamente los cánones y exigencias del modelo metódico-objetivante. Con ello se lanzaron a una búsqueda incansable de una metodología peculiar de las ciencias del espíritu capaz de responder a las exigencias de objetividad con el mismo éxito que las encumbradas ciencias naturales. Pero renunciando de facto a un conocimiento de «verdades», reservado como estaba a las ciencias empíricas y formales, asumieron la fundamentación de las ciencias del espíritu sobre la base del concepto estético de expresión. El objetivo de la hermenéutica sería la reconstrucción del momento originario de la creación, cuya obra ha de entenderse como *expresión* de una vivencia, históricamente ubicada. Para alcanzar esta meta se hacía necesario un método específico que

[61] La deuda de Gadamer con Schleiermacher y Dilthey es enorme, y tal vez no sea precisamente en *Verdad y método* donde mejor se aprecie esta cuestión, interesado como estaba de presentar, sobre todo, sus perfiles diferenciadores. Véase al respecto la autocrítica gadameriana de 1985 titulada: «Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica», en *VM* II, págs. 11-29.

evitase las dificultades, los malentendidos, los prejuicios, en definitiva, que allanara el camino de lo que peyorativamente denomina Gadamer «conciencia histórica», de esa autoconciencia que libre de ataduras aprehende y se apropia de las objetivaciones históricas del espíritu —(para decirlo con Hegel, al que tanto debían)—, con la misma pureza y objetividad que sus colegas de las *Naturwissenschaften.*

Schleiermacher partía, como es sabido, del presupuesto de que comprender consistía en «reconstruir de la manera más perfecta posible todo el transcurso interno de la actividad compositora del escritor»[62] mediante un proceso psicológico de traslación empática, algo que él sustentaba en la convicción de que toda producción creativa no era sino expresión de una vivencia. Esta tarea, no exenta de dificultades, como se desprende el hecho mismo de que Schleiermacher partiera de la presuposición del malentendido, requiere método, «más método»[63], hasta alcanzar lo que tanto revuelo ha causado: «entender a un autor mejor de lo que él se entiende a sí mismo»[64]. Algo no sin consecuencias en lo que hace a la crítica gadameriana.

La contraposición entre comprender mejor *versus* comprender diferente, que Gadamer mantiene, se aprecia adecuadamente desde la filosofía de fondo que a ambos les distancia. Precisamente las primeras palabras de este segundo capítulo comienzan con una afirmación que sobremanera interesa al respecto de lo mencionado:

> Si consideramos conveniente guiarnos más por Hegel que por Schleiermacher, tendremos que acentuar de una manera distinta toda la historia de la hermenéutica. Esta no tendrá ya su realización completa en liberar a la comprensión histórica de todos los prejuicios dogmáticos, y ya no se podrá considerar la génesis de la hermenéutica bajo el aspecto que la consideraba Dilthey siguiendo a Schleiermacher[65].

«Hegel representa la más clara conciencia de la impotencia de cualquier restauración»[66] y frente a la restitución del pasado, expresó una verdad decisiva para la hermenéutica: la esencia del espíritu histórico reside en «la mediación del pensamiento con la vida actual»[67].

---

[62] F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik,* Fráncfort M., Suhrkamp, 1977, pág. 72.
[63] Ibíd., pág. 84.
[64] Ibíd., págs. 94, 104, 325.
[65] *VM,* pág. 225.
[66] Ibíd., pág. 221.
[67] Ibíd., pág. 222.

Integración, por tanto, en vez de restauración[68]. Una idea que encontrará, como veremos, un desarrollo cabal en los conceptos gadamerianos de «fusión de horizontes» e «historia efectual».

En los importantes «Excursos» del final de *Verdad y método* Gadamer es rotundo al referirse a la trascendencia del giro psicologísta de la hermenéutica del siglo XIX: «Es claro que la crítica a la psicologización del concepto de "expresión" atraviesa el conjunto de la presente investigación y está por detrás de la crítica tanto al "arte vivencial" como a la hermenéutica romántica»[69].

Paralelamente o complementariamente a esta reclamación de una hermenéutica que no disuelva la cuestión de la verdad en pura psicología (entender es acceder empáticamente a la *mens auctoris),* lo que Gadamer está demandando es un nuevo concepto de comprensión. Todo comprender es un «comprenderse» en el sentido de un entendimiento con el otro, mutuamente. Un diálogo entre dos horizontes: el del intérprete y el del *interpretandum,* que subraya el carácter de acontecer de la comprensión y choca tanto con el objetivismo metódico como con el subjetivismo estético y «psicologizante».

La Escuela Histórica (A. W. Boeck, L. Ranke, J. G. Droysen y Dilthey), de la que ya nos ocupamos, estaba lastrada por el psicologismo y el positivismo tan característicos, por lo demás, de las ciencias humanas en el siglo XIX. El historicismo quiso llevar a cabo, como es sabido, una fundamentación de las ciencias del espíritu sobre bases diferentes de las ciencias de la naturaleza, intentando proporcionar a aquéllas un estatuto epistemológico independiente, aunque, eso si, equiparable a éstas en su rango de objetividad y en la sujeción a estrictos cánones metodológicos. Querían, así mismo, huir del idealismo hegeliano frente al cual se autoafirmaron y desarrollaron sus tesis[70]. Sin embargo, muy a su pesar, y esta es la opinión de Gadamer, la Escuela Histórica no supo salir del círculo del idealismo. Gadamer no escatima duros apelativos y frases contundentes contra el historicismo: «... la filosofía hegeliana de la historia universal, contra la que protesta la escuela histórica, comprendió el significado de

---

[68] Véase al respecto: «La reconstrucción y la integración como tareas hermenéuticas», en *VM,* págs. 217-222.

[69] *VM,* pág. 598.

[70] En palabras de Gadamer: «Debe recordarse cómo la escuela histórica se delimita a sí misma frente a Hegel. De algún modo su carta de nacimiento es su repulsa de la construcción apriorística de la historia del mundo. Su nueva pretensión es que lo que puede conducir a una comprensión histórica universal no es la filosofía especulativa sino únicamente la investigación histórica», *VM,* pág. 256.

la historia para el ser del espíritu y para el conocimiento de la verdad con una profundidad incomparablemente mayor que aquellos grandes historiadores que no quieren reconocer su dependencia respecto a él»[71]; o la acusación de perpetuar «la metafísica panteísta de la individualidad»[72], característica de la hermenéutica romántica; o su reproche de verse frente al hegelianismo «acorralada hacia una comprensión teleológica de sí misma»[73], etc.

Los hechos históricos aparecen a sus ojos como un nuevo *factum,* con un estatus de objetividad para el historiador metódicamente cuidadoso que hace innecesario recurrir a artificios metafísicos. Sin embargo, ni escaparon de unos ni de otros. No se trata de reproducir aquí nuevamente las aporías que atraparon al historicismo en un callejón sin salida[74]. Pero sí convendría recordar cuál fue el núcleo del problema: su ideal de historia universal asociado a su concepto de «conciencia histórica».

La hermenéutica de Schleiermacher había acreditado la idea de comprender los textos eminentes como una expresión vital y Dilthey, que tan bien le conocía y admiraba, no dejó en toda su vida de se sentirse cautivado por esta reflexión. A pesar de que su tema no era el texto, «lo cierto es —afirma Gadamer— que la concepción histórica del mundo, cuya gran meta era comprender la historia universal, se apoyó de hecho en la teoría romántica de la individualidad y en su correspondiente hermenéutica»[75]. Dilthey extendió las bases de la hermenéutica romántica hasta convertirla en el sustento metodológico de las ciencias del espíritu, en su teoría del conocimiento. Y aquí residía precisamente el problema, porque la historia carece del carácter concluso de un texto y de referencias a un conjunto mayor desde el que comprender su peculiaridad. Y por si fuera poco, «no sólo la historia no se ha acabado todavía; en calidad de comprendedores suyos nos encontramos dentro de ella»[76]. Una observación que Dilthey asumía, sin embargo, como un factor determinante para la comprensión histórica, pero que, en realidad, estaba presa de la filosofía hegeliana de la identidad entre conciencia y objeto[77], de la que también

---

[71] Ibíd., pág. 254.
[72] Ibíd., pág. 254.
[73] Ibíd., pág. 267.
[74] Véase en *VM,* el capítulo 7: «La fijación de Dilthey a las aporías del historicismo», págs. 277-304. Remito así mismo al capítulo anterior del presente libro.
[75] *VM,* pág. 253.
[76] Ibíd., pág. 255.
[77] Véase al respecto *VM,* pág. 282.

queda cerca, por cierto, el concepto mismo de la historia universal. «¿Qué es lo que legitima en realidad —se pregunta Gadamer— para hablar de una unidad de la historia del mundo?»[78].

Dilthey está empeñado en justificar la equiparación de la comprensión histórica y textual, influencia de la hermenéutica romántica. «Como las letras de una palabra, también la vida y la historia tienen un sentido»[79], afirma, y Gadamer concluye: «De este modo Dilthey acaba pensando la investigación del pasado histórico como desciframiento y no como experiencia histórica»[80]. Recuérdese que Gadamer le reprocharía no percatarse de que el tiempo no es un abismo que tenga que ser salvado, sino antes bien, la condición misma de la comprensión. «Tal es el triunfo del método filológico: concebir el espíritu pasado como presente, el espíritu extraño como familiar. Dilthey está penetrado de este triunfo. Sobre él pone los cimientos de la dignidad de las ciencias del espíritu.»

Por otra parte, en Dilthey, al igual que en Schleiermacher, el concepto de comprensión quedaba encerrado asimismo en su clausura estética. «Para él el significado no es un concepto lógico, sino que se entiende como expresión de la vida»[81], de nuevo la cuestión de la verdad queda transformada, traducida y atrapada en una metafísica estética de carácter vitalista. Porque a pesar de que Dilthey certifica el condicionamiento histórico de la conciencia, la hipostatiza, y hace de la vida el sustituto del espíritu hegeliano, pero sin el garante de la superación de la historia en el saber absoluto. Aunque, así las cosas, Gadamer se pregunta:

> ¿No nos encontramos más bien ante una nueva dificultad? ¿El condicionamiento histórico de la conciencia no debiera representar más bien una barrera infranqueable para su propia consumación como saber histórico? (...). Pero si la vida es la realidad creadora e inagotable, tal como la piensa Dilthey, la constante transformación del nexo de significados que es la historia, ¿no implicará la exclusión de un saber que puede alcanzar objetividad? La conciencia histórica ¿no será en última instancia un ideal utópico, que contiene en sí mismo una contradicción?[82].

Porque aunque para Dilthey la vinculación del hombre a su contexto histórico no suponga una restricción de las posibilidades de co-

---

[78] Ibíd., pág. 264.
[79] W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* VII, pág. 291.
[80] *VM*, pág. 303.
[81] Ibíd., pág. 286.
[82] Ibíd., pág. 291.

nocimiento, ¿cómo no va a afectar tal vinculación a la pretensión del conocimiento espiritual-científico de alcanzar un conocimiento objetivo? Dilthey gustaba de la fórmula: «ser conscientemente un ser condicionado»[83], pero ello a lo sumo convierte a la conciencia histórica en una forma de autoconciencia[84] pero no fundamenta sus aspiraciones epistemológicas (en paralelismo con las *Naturwissenschaften)* que «no son del todo congruentes con su enraizamiento en la filosofía de la vida»[85].

La superación de esta autoconcepción de las ciencias románticas del espíritu, a medio camino entre el idealismo y el pensamiento empírico, sólo fue posible, a ojos de Gadamer, a partir de la aparición de un instrumento teórico clave que revolucionaría la filosofía de la primera mitad del siglo xx: la fenomenología. Husserl y Yorck, primero, y luego Heidegger, aportaron las bases para lo que hoy conocemos como hermenéutica ontológica, de la que Gadamer es hoy su principal valedor.

En el Capítulo 8 de *Verdad y método,* último de los que componen el recorrido gadameriano por los avatares históricos de la hermenéutica, se abordan estos dos momentos en la investigación fenomenológica. La fenomenología es, como ya hemos desarrollado (Capítulo 2), uno de los puntales imprescindibles en la obra gadameriana. Y es también, precisamente por ello, y en un sentido más concreto, crucial en el proceso de liquidación de las ciencias románticas del espíritu.

> Yorck había visto la aporía fundamental de Dilthey en el hecho de que enfocaba excesivamente la vida desde el punto de vista de las categorías cartesianas de la ciencia moderna (...). Yorck había sido también el primero en cuestionar así expresamente el esteticismo de Dilthey. La crítica que hace Gadamer del esteticismo de la Escuela Histórica se deriva probablemente del conde Yorck leído por Heidegger[86].

Los atisbos del conde Yorck iban, efectivamente, en la dirección adecuada, pero no pasaron de eso, a juicio de Gadamer, sin desarrollo ulterior, fragmentarios y en un nivel puramente especulativo[87].

---

[83] W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* V, pág. 364.
[84] *VM,* pág. 296.
[85] Ibíd., pág. 299.
[86] Ibíd., pág. 254.
[87] Véase P. Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung und Geschichte,* 1956. Y véase *VM,* págs. 305-318.

Fue Husserl quien dio forma filosófica con su fenomenología a esta centralidad de la conciencia y con su demanda de una vuelta a las cosas mismas sentó las bases de la superación del metodologismo y objetivismo cientificista que lastraba a la filosofía. Pero Husserl tampoco fue, para Gadamer, lo suficientemente radical, en la medida en que siguió bajo el influjo, al igual que Dilthey, del cartesianismo que le impedía ver que la constitución del mundo histórico a partir de la «vida de la conciencia» no puede efectuarse desde una conciencia pura, desde un yo transcendental puro, desinteresado. Consecuentemente, sus esfuerzos por recomponer la intersubjetividad *a posteriori*, a la manera cartesiana, serían tan arduos como estériles.

Será Heidegger quién con su hermenéutica de la facticidad primero, y con su analítica existencial después, abriría una nueva dimensión a la conciencia de la historicidad y la historicidad de la conciencia. Ésta se sustenta en el carácter finito del *Dasein*, en oposición a todo intento (incluido el husserliano) de fundamentación absoluta que pierde todo su sentido, precisamente en el momento en que olvida su esencial temporalidad.

4. LOS PRINCIPIOS DE UNA TEORÍA DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

El proyecto gadameriano que venimos caracterizando como una restauración de la dimensión originaria de la verdad, tiene dos fases que también refleja la propia estructura de *Verdad y método*.

Una primera, que es la que hasta aquí hemos venido desarrollando, tiene una naturaleza «deconstructiva», crítica (destructiva incluso, en sentido heideggeriano). Su propósito era liberar de inhibiciones ontológicas al concepto metódico-objetivante de verdad. Esto se tradujo en una destrucción de los presupuestos estéticos e historicistas de las ciencias románticas del espíritu.

A partir del capítulo 9 de la obra comienza un segundo momento de carácter constructivo, en el que Gadamer pretende dar forma conceptual específica a esa experiencia de verdad que reclamaba liberarse del reduccionismo cientificista. A este propósito responde la teoría gadameriana de la experiencia hermenéutica (capítulos 9 a 11) y su dilucidación de «El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica» (capítulos 12 a 14).

La fundamentación gadameriana de una teoría de la experiencia hermenéutica comienza con un significativo distanciamiento de Hei-

degger —al que no olvidemos—, debe, sin embargo, el alumbramiento del giro ontológico de la hermenéutica: «Heidegger sólo entra en la problemática de la hermenéutica y críticas históricas con el fin de desarrollar a partir de ellas, desde el punto de vista ontológico, la preestructura de la comprensión.»

Hacer justicia a la historicidad de la comprensión supone superar, como hemos visto, la dimensión metodológica de la hermenéutica, incluido Dilthey que la convirtió en un mero *órganon* de las ciencias del espíritu. La clave de esta pretensión, núcleo de la teoría gadameriana de la experiencia hermenéutica, reside en el apropiado reconocimiento de la silenciosa productividad del tiempo histórico, eso que Gadamer explicita mediante el concepto de «historia efectual» *(Wirkungsgeschichte).*

Este principio articula una pléyade de conceptos de fundamental importancia en la obra gadameriana y que componen el entramado categorial de su teoría de la experiencia hermenéutica. Conceptos como: círculo hermenéutico, prejuicio, tradición, fusión de horizontes, etc.

El concepto de círculo hermenéutico, ancestral figura de la tradición retórica, cobró una nueva dimensión con el descubrimiento heideggeriano de la preestructura de la comprensión. Heidegger derivó la estructura circular de la comprensión a partir de la temporalidad del Dasein. Su interés se centró, en todo caso, en el valor ontológico de esta circularidad, que explicita la anticipación que ya siempre proyectamos al comprender, y no la tradicional circularidad textual del todo y las partes[88]. Le desagradaba la propia metáfora del círculo así entendido por su evocación espacial, óntica[89], inapropiado para dar cuenta de la estructural pre-ocupación del «ser ahí». «El círculo de la comprensión —afirma Gadamer— no es en este sentido un círculo "metodológico" sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión»[90].

Esta nueva concepción arrastra una consecuencia de primera magnitud, como es la de la desautorización de toda pretensión de un

---

[88] Esta fue la concepción de la antigua retórica sobre la circularidad hermenéutica potenciada después por el protestantismo. Gadamer no abandona esta tradición, aun asumiendo el giro ontológico heideggeriano, en la medida en que sigue teniendo en él dicha circularidad un modelo en la textualidad. Aunque es manifiesta la preponderancia del modelo textual en la hermenéutica de *Verdad y método* (véanse por ejemplo las páginas 469 a 475), existen interpretaciones, tal vez, excesivamente textualistas como la formulada en O. Marquard, *Abschied vom Principiellen,* Reclam, Stuttgart, 1981, 130 y sigs.

[89] Véase M. Heidegger, *ST,* pág. 342.

[90] *VM,* 363.

saber sin presupuestos, del anhelo de una fundamentación al que antes nos referíamos. El valor hermenéutico de esta importantísima consecuencia, innegable en Gadamer, será precisamente el eje de la distinción y debate que desarrollaremos en los dos últimos capítulos entre sendos modelos de hermenéutica crítica.

La concepción gadameriana del círculo hermenéutico difiere notablemente en diversos aspectos de la heideggeriana. Jean Grondin ha sintetizado con gran claridad estas diferencias[91]: *a)* la motivación hedideggeriana era existencial y la gadameriana se centra, sin embargo, en una crítica al modelo metodológico objetivante; *b)* Heidegger nunca habla del círculo del todo y las partes, mientras que Gadamer le otorga un valor fundamental de corrección del compredender. Considera nuestro autor que en el círculo que subyace a toda comprensión hay algo que él denomina «anticipación de la perfección» que es «un presupuesto formal que guía toda comprensión. Significa que sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido»[92]. Este concepto, también denominado «prejuicio de la perfección»[93], supone una carga de profundidad contra la hermenéutica romántico-historicista porque «confirma que comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal»[94], al que solamente se acude si fracasa nuestra directa comprensión del texto; *c)* ambos difieren también en el ámbito de aplicación del círculo: Heidegger respecto a anticipaciones existenciales del comprender y Gadamer a la interpretación de los plexos de sentido generados por la tradición. «El círculo no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete»[95]; finalmente, *d)* mientras que Heidegger hace hincapié en la anticipación como futurible en los proyectos del *Dasein*, Gadamer enfoca hacia el pasado (a la eficacia histórica) su análisis de la precomprensión.

El círculo hermenéutico nos descubre cómo la comprensión es portadora de presupuestos o, dicho de otro modo, de prejuicios. Circularidad y prejuicio están íntimamente ligados. El concepto de prejuicio, que arrastra, sin duda, una fuerte carga polémica, es rescatado

---

[91] J. Grondin, ob. cit., págs. 131-136.
[92] *VM*, pág. 363.
[93] Ibíd., pág. 364.
[94] Ibíd., pág. 364
[95] Ibíd., pág. 363.

por Gadamer, en cualquier caso, a conciencia del lastre peyorativo a él asociado.

Lo primero que quiere señalar es que afirmar la valencia hermenéutica de los prejuicios en la comprensión, no significa, sin mas, dejarse llevar por nuestras concepciones previas.

> El que quiere comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus propias opiniones previas e ignorar lo más obstinada y consecuentemente posible la opinión del texto (...). El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni «neutralidad» frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios[96].

Los prejuicios ineliminables, constitutivos del comprender, a que se refiere Gadamer se sustentan en la heideggeriana preestructura ontológica de la comprensión. Fue un error característico de la Ilustración[97], al que por cierto se adhirió subrepticiamente el historicismo, el desdeñar el prejuicio como un obstáculo, o para decirlo con una afortunada frase de Gadamer: el «prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición»[98]. Y es que, a sus ojos, prejuicio no significa juicio falso o juicio no fundamentado. A este resultado llegó la Ilustración en virtud de una falsa oposición excluyente entre autoridad y razón que ha calado en nuestra cultura. La clasificación ilustrada de los prejuicios (por precipitación y por autoridad), olvida el sentido positivo del juicio previo que, más allá de la necesidad de superar precipitaciones o argumentos de autoridad, se reconoce como reflexión históricamente mediada e inserta en el continuo de nuestra tradición. En el carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión se muestra con toda la agudeza el problema hermenéutico de la comprensión. No es un asunto menor.

> Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una

---

[96] Ibíd., págs. 335-336.

[97] Véase al respecto: «La depreciación del prejuicio en la Ilustración», en *VM*, págs. 338-344.

[98] Ibíd., pág. 337.

> manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. «Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser»[99].

Hay que ver en estas palabras una radical discrepancia frente a quienes como Habermas defienden la posibilidad, y también la necesidad, de una subjetividad emancipadora de los prejuicios por la vía del poder de la autorreflexión crítica[100].

Llegado este punto la pregunta ahora —cuestión epistemológica clave en la hermenéutica[101]— es la siguiente: «¿en que puede basarse la legitimidad de los prejuicios?, ¿en que se distinguen los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica?»[102]. Gadamer sigue una línea de argumentación que pasa por la rehabilitación de los conceptos de autoridad y tradición para desembocar en la productividad hermenéutica de la distancia temporal como criterio. Es este otro punto polémico que ha suscitado un sinfín de dudas, problemas y críticas. Pero vayamos por partes.

La dimensión positiva de la teoría de los prejuicios, es decir, su aprehensión como condición ontológica de la comprensión, se sustenta en una reivindicación de los conceptos de autoridad y tradición[103] que la Ilustración quebrantó en su momento. Recuérdese, por ejemplo, la máxima kantiana del *¡Sapere aude!* Toda una llamada a tener el valor de servirse del propio entendimiento frente a las opiniones ajenas.

---

[99] Ibíd., pág. 344. *[El entrecomillado es de Gadamer.]*

[100] Sobre la respuesta de Gadamer a las críticas de Habermas y otros en este punto véase el «Epílogo» de *Verdad y método*. Trataremos esta confrontación detenidamente en el capítulo 5.

[101] Hay quien se cuestiona, como Jean Grondin, si con esta modulación epistemológica en estos pasajes de *Verdad y método* no se recaería de nuevo en el epistemologísmo que el propio autor reconoce como síntoma o expresión de una concepción instrumental del entender, característico, por ejemplo del historicismo (véase J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, pág. 143). En nuestra opinión, sin embargo, el punto de vista epistemológico no es contradictorio con la hermenéutica, y el propio Gadamer aborda la cuestión con un modo distinto de plantearse el problema epistemológico (véase *VM*, pág. 344). Es verdad que un autor como Rorty ve como opuestos el punto de vista hermenéutico y el epistemológico, pero otros hermenéutas críticos como Habermas, Apel o Ricoeur, contrariamente, verán la necesidad de una complementación entre ambas perspectivas.

[102] *VM*, pág. 344.

[103] Véase *VM*, págs. 344-353.

Gadamer recupera el concepto de autoridad sobre la base de su falsa oposición a la razón. «La autoridad —afirma— no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada (...). En realidad no tiene nada que ver con obediencia sino con conocimiento»[104].

Pero en tanto la verdadera naturaleza de la autoridad reside en el conocimiento racionalmente asumido, no en la sumisión, desembocamos en el concepto de tradición. Y en ello sí tuvo, como Gadamer reconoce, un papel fundamental la crítica romántica a la Ilustración, aunque tampoco hiciera justicia a su verdadero significado histórico[105]. «Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo trasmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento»[106]. Y más adelante:

> la tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí. Esta es la razón de que sean las innovaciones, los nuevos planes, lo que aparece como única acción y resultado de la razón. Pero esto es sólo aparente[107].

Con esta rehabilitación de los conceptos de autoridad y tradición el modelo de lo clásico adquiere un carácter primordial y normativo, siguiendo a Herder, en el sentido de que representa el carácter general del ser histórico mismo. Con esta elucidación del concepto de lo clásico se «intenta suscitar la pregunta de si esta mediación histórica del pasado con el presente, tal como la realiza el concepto de lo clásico, no estará presente en todo comportamiento histórico como sustrato operante»[108].

Es conocida la polémica que esta restauración de conceptos como los de tradición y autoridad generó en el ámbito de la denominada «crítica de las ideologías», que, en esencia, dirigía a Gadamer el reproche (el más grave que le han formulado, según el mismo confe-

---

[104] Ibíd., pág. 347.
[105] Véase *VM*, pág. 350.
[106] Ibíd., pág. 348.
[107] Ibíd., págs. 349-350.
[108] Ibíd., pág. 360.

só[109]), de un larvado conservadurismo y una renuncia al impulso crítico inherente a la reflexión.

Con un calado menor, en un ámbito crítico más restringido, Jean Grondin se pregunta[110] si no hay una aporía en la exigencia de discernir entre los prejuicios legítimos de los ilegítimos y el reconocimiento de que «los prejuicios y opiniones previos que ocupan la conciencia del intérprete no están a su disposición; éste no está en condiciones de distinguir por sí mismo los prejuicios productivos que hacen posible la comprensión de aquéllos otros que la obstaculizan y producen los malentendidos»[111]. El problema, a ojos de Jean Grondin, reside en llevar al campo epistemológico la distinción entre prejuicios verdaderos y falsos, un campo del que se alejó expresamente para superar los presupuestos de la hermenéutica historicista.

La salida de Gadamer de este punto muerto pasa por la remisión a la distancia temporal como instancia esclarecedora y explicitadora de los prejuicios. «Sólo la distancia en el tiempo —afirma Gadamer— hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos que producen los malentendidos»[112]. Es esta una rotunda afirmación que el propio Gadamer suavizó en la quinta edición de *Verdad y método* en 1986, sustituyendo el adverbio «sólo» por «a menudo». Con todo, persisten importantes problemas[113]: en primer lugar, el criterio de la distancia temporal en nada nos ayuda con obras contemporáneas; en segundo lugar, la distancia temporal puede, quizá, encubrir o distorsionar el enjuiciamiento correcto. Parece que Gadamer tuviera una concepción excesivamente optimista o, cuando menos, confiada, de que la historia pondrá cada cosa en su sitio y desvelará la verdad. Y en tercer lugar, de nuevo aparece una posible objeción relacionada con la cesión del poder liberador de la autorreflexión crítica a favor de un componente suprasubjetivo como es el trabajo histórico de la distancia temporal.

Por lo demás la reivindicación gadameriana de la distancia temporal como condición *sine qua non* del ser histórico supuso, como vimos, un grave correctivo a la hermenéutica romántico-historicista: «El tiempo ya no es primariamente un abismo que hubiera de ser sal-

---

[109] Véase el *Epílogo* a *VM*, pág. 659.
[110] Véase J. Grondin, ob. cit., págs. 136-146.
[111] *VM*, pág. 365.
[112] Ibíd., pág. 369.
[113] Véase Jean Grondin, ob. cit., pág. 144.

vado (...). Éste era más bien el presupuesto ingenuo del historicismo: que había que desplazarse al espíritu de la época, pensar en sus conceptos y representaciones (...). Por el contrario de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender»[114].

Dando un paso más, Gadamer extrae de la distancia temporal una consecuencia fundamental: una conciencia hermenéuticamente formada tiene que ser también conciencia histórica. Y un pensamiento verdaderamente histórico, frente a la entrega historicista al proceder metodológico, tiene que poder pensar al mismo tiempo su propia historicidad. Pero entonces

> el verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico. Una hermenéutica adecuada debe mostar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito yo le llamaría «historia efectual». Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual[115].

El concepto de historia efectual o eficacia histórica *(Wirkungsgeschichte)* es más que un mero concepto. Es un principio que constituye el eje vertebrador de la teoría gadameriana de la experiencia hermenéutica. Cuando comprendemos un suceso histórico nos hallamos ya, de hecho y siempre, bajo la influencia de los efectos históricos que han formado esta conciencia histórica. En palabras de Gadamer: «Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual»[116].

La conciencia de la eficacia histórica ha de entenderse como un momento en la realización de la comprensión que, si bien persigue su autotransparencia, la pretensión de una completa consciencia es, sin embargo, un imposible[117]. Nuestra reflexión sobre la eficacia histórica vulneraría sus propios presupuestos, es decir, los de una conciencia históricamente mediada, si afirmáramos una plena autotransparencia.

---

[114] *VM*, pág. 367.
[115] Ibíd., pág. 370.
[116] Ibíd., pág. 371.
[117] Véase *VM*, pág. 372.

Gadamer considera que la primera nota que aparece con la conciencia de la eficacia histórica es que se presenta como conciencia de la situación hermenéutica. En efecto, el concepto de situación se caracteriza por no agotarse en la conciencia de quien la vive. Una «inacababilidad (que) no es defecto de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos. Ser histórico significa no agotarse nunca en el saberse»[118]. Se encuentran aquí atemáticamente presentes Hegel y Husserl. El primero porque la tarea hermenéutica consiste en recorrer el camino de la fenomenología del Espíritu «en cuanto que en toda subjetividad se muestra la sustancialidad que la determina»[119]; aunque, eso sí, leyéndola en sentido inverso, hacia atrás.

Por otro lado, el concepto de situación está íntimamente ligado al de horizonte, concepto de filiación husserliana que expresa la posición que posibilita y amplía nuestra visión. La conciencia histórica opera de un modo análogo, fruto de una fusión de los horizontes del presente y el pasado, ambos en constante movimiento y en recíproca influencia: «El horizonte —afirma Gadamer— es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve»[120]. Por ello, comprender una tradición no puede consistir en un desplazarse empáticamente hacia la alteridad ni tampoco sumisión del otro bajo los propios patrones[121], es una mediación dialéctica que «significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro»[122]; precisamente, en esto reside lo que denominamos experiencia hermenéutica.

La fusión de horizontes en que se materializa la tarea de la conciencia efectual desvela así mismo una dimensión hermenéutica que el positivismo estético-histórico de las ciencias románticas del espíritu ocultaron, y no es otra que la aplicación contenida en toda comprensión. Gadamer hace especial hincapié en este punto y le otorga una importancia central reflejada en el título del Capítulo 10 de *Verdad y método:* «Recuperación del problema hermenéutico fundamental.»

La problemática hermenéutica se dividió desde antiguo, como es sabido, en tres momentos: *subtilitas intelligendi* (comprensión), *sub-*

---

[118] Ibíd., pág. 372.
[119] Ibíd., pág. 372.
[120] Ibíd., pág. 375.
[121] Ibíd., pág. 375.
[122] Ibíd., pág. 375.

tilitas explicandi (interpretación) y *subtilitas applicandi* (aplicación). La fusión en la práctica entre comprensión e interpretación supuso la desatención de la aplicación que, sin embargo, desde una hermenéutica de la conciencia interpretada por los efectos históricos aparece como central. Y es que desde esta óptica «comprender es, entonces, un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada»[123]. La tradición que pretendemos comprender se interpreta en cada momento de un modo diferente, los horizontes se han desplazado, diríamos, y con ello la aplicación hermenéutica se ha convertido en el problema central.

Con esta recuperación de la *sutilitas applicandi* (que otrora y en distinto ámbito, realzara el pietismo), Gadamer anuncia la actualidad de la ética aristotélica. En efecto, Aristóteles supo ver (bien lejos de la hermenéutica historicista del siglo XIX), que el saber ético es un saberse, un saber que no es descriptivo ni objetivo sino que nos afecta desde el mismo instante en que nos alcanza. «El saberse del que habla Aristóteles se determina precisamente porque contiene su aplicación completa y porque confirma su saber en la inmediatez de cada situación dada»[124]. Evidentemente no se trata de convertir la ética de Aristóteles en hermenéutica sino de contemplarla como un fructífero modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica[125].

Una de las consecuencias fundamentales de la intrínseca y constitutiva aplicación en toda comprensión es la reformulación en torno a ella de la vieja pretensión unitaria de las disciplinas hermenéuticas:

> También nosotros, reconocemos, pues, una unidad interna de filología e historiografía, pero esta unidad no estribaría ni en la universalidad del método histórico ni en la sustitución objetivadora del intérprete por el lector original, ni en la crítica histórica de la tradición como tal, sino que a la inversa la unidad consiste en que ambas disciplinas llevan a cabo una tarea de aplicación que sólo difiere en cuanto a su patrón[126].

Un problema filosófico de primera magnitud es determinar qué clase de conciencia es la conciencia efectual[127]. Esta cuestión ha obligado a Gadamer a posicionarse expresamente frente a Hegel, princi-

---

[123] Ibíd., pág. 383.
[124] Ibíd., pág. 393.
[125] Ibíd., pág. 396.
[126] Ibíd., pág. 414.
[127] Sobre los distintos niveles implicados en la conciencia de la historia efectual, véase J. Grondin, *Introducción a Gadamer,* págs. 148-153.

pal referente en esta postulada unidad de saber y efecto, además de responder, asímismo, a las importantes objeciones que desde la crítica de las ideologías le formularon[128]. «Por mucho que se ponga de relieve que la conciencia de la historia efectual forma parte ella misma del efecto, hay que admitir que toda conciencia aparece esencialmente bajo la posibilidad de elevarse por encima de aquello de lo que es conciencia. La estructura de la reflexividad está dada por principio en toda forma de conciencia»[129]. Sin embargo, y a pesar de esta estructura no nos vemos obligados —afirma Gadamer— a aceptar los presupuestos de la filosofía hegeliana. Contra ella, la conciencia del efecto histórico nos enfrenta a «una realidad capaz de poner límites a la omnipotencia de la reflexión»[130], a una realidad que no se deja diluir en una mera realidad reflexiva, «el comportamiento histórico del espíritu no es ni un autorreflejarse ni una superación sólo formalmente dialéctica de la autoenajenación que le ha ocurrido, sino una experiencia, que experimenta realidad y es ella misma real»[131]. El concepto de experiencia aparece, pues, como fundamental para una hermenéutica que no se deje hipnotizar ni por demandas objetivistas (al modo del historicismo), ni por las derivas idealistas de la filosofía de la reflexión.

La conciencia de la eficacia histórica tiene la estructura de la experiencia. Pero ¿qué significado tiene este concepto? Generalmente asociado al ámbito científico, sobre cuya parcialidad Husserl escribiera memorables páginas[132], tiene un significado hermenéutico fundamental.

La experiencia, hermenéuticamente entendida, se opone a la seguridad y al control regulado de la experiencia científica. Es, por el contrario, esencialmente un acontecer imprevisto del que nadie es dueño. Su terreno es la negatividad, la ruptura con lo cotidiano, la irrupción de la alteridad como un acontecimiento que nos interpela. Este rasgo es calificado por Gadamer de dialéctico porque en su mediación con lo otro vuelve así con la forma de la apropiación. La experiencia convierte lo extraño en propio en una ganancia que, en terminología gadameriana, abre un nuevo horizonte. En esta inversión de la conciencia resi-

---

[128] Véase al respecto *Hermenéutik und Ideologiekritik*, Fráncfort M., Suhrkamp, 1971. Véase también el Capítulo 5 del presente libro.

[129] *VM*, pág. 415.

[130] Ibíd., pág. 417.

[131] Ibíd., pág. 421.

[132] Véase E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, Barcelona, Crítica, 1991.

día para Hegel el movimiento dialéctico, la diferencia con nuestro autor es que para aquél este retorno de la conciencia conduce al saber a su repliegue sobre sí sin que nada quede fuera. «Para él (Hegel), el camino de la experiencia de la conciencia tiene que conducir necesariamente a un saberse a sí mismo que ya no tenga nada distinto ni extraño fuera de sí. Para él la consumación de la experiencia es la ciencia»[133].

Pero para Gadamer la experiencia no es primariamente un saber tal o cual cosa, sino la forma de la consciencia de la finitud, de la limitación que nos constituye y nos sitúa a la intemperie ante todo proyecto. Por esto, «forma parte de la esencia histórica del hombre»[134]. De ahí que pueda afirmar que «la experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia»[135].

La auténtica experiencia hermenéutica no puede, sin embargo, acercarse a la tradición con la actitud del entomólogo que desvitaliza su objeto, esta actitud aséptica dominó el ideal hermenéutico del historicismo. La experiencia, en sentido estricto, presupone una apertura a lo otro con la voluntad de quién escucha, de quien reconoce en la tradición «una pretensión de verdad que le sale al encuentro desde ella»[136]. «El que un texto trasmitido se convierta en objeto de la interpretación quiere decir para empezar que plantea una pregunta al intérprete (...). Comprender un texto quiere decir comprender esta pregunta»[137].

Por lo dicho, Gadamer puede afirmar que «en toda experiencia está presupuesta la estructura de la pregunta»[138], y es ella, por tanto, la que caracteriza a la conciencia hermenéutica.

Lo primero y más esencial en toda pregunta es el ser portadora de un sentido, que no es sino su ubicación bajo un horizonte determinado que es lo que hace posible, precisamente, la respuesta. Su planteamiento implica una apertura de posibilidades pero también su limitación. En el preguntar se resume la tensión dialéctica entre el saber y el no-saber, como, por lo demás, nos enseña Platón, recordando a su maestro Sócrates. Para Gadamer la dialéctica platónica es un modelo para el fenómeno hermenéutico[139] en tanto «arte de llevar una auténtica conversación»[140].

---

[133] *VM*, pág. 431.
[134] Ibíd., pág. 432.
[135] Ibíd., pág. 434
[136] Ibíd., pág. 438.
[137] Ibíd., pág. 447.
[138] Ibíd., pág. 439.
[139] Véase *VM*, págs. 439-447.
[140] Ibíd., pág. 444.

Aunque Gadamer se apresura a matizar que «un texto no nos habla como lo haría un tú. Somos nosotros, los que lo comprendemos, quienes tenemos que hacerlo hablar con nuestra iniciativa»[141]. Esta convención, sin embargo, de la semejanza estructural entre diálogo y texto no es contradictoria. Es una semejanza que aunque tenga como finalidad la generalización (o universalización) de la estructura dialógica de toda comprensión, parte del paradigma de la textualidad y su enorme peso en la historia de la hermenéutica. «Los monumentos no escritos —dirá— sólo plantean tareas hermenéuticas en un sentido lato»[142]. «El carácter escrito es la idealidad abstracta del lenguaje»[143], o más rotundamente, incluso: «De hecho, lo escrito es siempre objeto preferente de la hermenéutica»[144].

Por esta razón la hermenéutica no pretende reconstruir primariamente, como ya vimos, las vivencias intelectuales del autor sino el sentido mismo del texto. Un reconstruccionismo que el historicismo adoptó siguiendo el modelo científico natural según el cual sólo entendemos verdaderamente aquello que somos capaces de producir artificialmente, de reproducir.

La conversación que toda comprensión presupone, tiene un sentido objetivo. Y ello es fruto del rendimiento genuino del lenguaje, de ese lenguaje que somos y en el que nos reconocemos en la conciencia de la historia efectual. Pero este es un asunto que requiere un tratamiento monográfico.

5. EL LENGUAJE COMO NÚCLEO ONTOLÓGICO DE LA HERMENÉUTICA

En la última parte de *Verdad y método* busca Gadamer, desde el diálogo que somos, acercarnos a las tinieblas del lenguaje[145]. «El lenguaje forma parte de lo más oscuro que existe para la reflexión humana»[146], seguramente porque nos constituye aun antes de ser conscientes de ello, «tan terriblemente cercano»[147] y, sin embargo, tan lejano.

La historia del concepto de lenguaje es tan antigua como la filosofía misma[148]. Pero en la historia de la hermenéutica ha sido más

[141] Ibíd., pág. 456.
[142] Ibíd., pág. 470.
[143] Ibíd., pág. 471.
[144] Ibíd., pág. 474.
[145] Ibíd., pág. 457.
[146] Ibíd., págs. 456-457.
[147] Ibíd., pág. 457.
[148] Véase *VM*, págs. 487-525.

que un tema, un *factum* incontrovertible que adoptó muy diversas formas y tonos. Lo novedoso de las consideraciones gadamerianas sobre el lenguaje (desde el legado de Heidegger), no está, por tanto, en la temática, ni siquiera en el rango que le otorga, sin duda supremo, ya Schleiermacher fue radical al respecto con su tesis de que «todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es lenguaje» (cita con la que Gadamer encabeza su tercera parte de *Verdad y método).* La importancia y novedad de su concepción para la historia de la hermenéutica reside en la valencia ontológica del lenguaje para la comprensión misma.

Aunque la deuda para con Heidegger en el giro ontológico de la hermenéutica gadameriana es enorme, como sabemos, no se refiere, sorprendentemente, a la filosofía lingüística de aquél en ningún momento de esta tercera parte de la obra, dedicada al lenguaje, y ello a pesar de la evidente filiación de numerosas expresiones como «giro ontológico», «el ser que puede ser comprendido es lenguaje», etc. Hay para ello, seguramente, razones diversas, algunas difícilmente mensurables porque forman parte de la propia forma gadameriana de asimilación intelectual, aunque también hay razones de índole teórica que tienen que ver con la interpretación gadameriana del «giro» *(Kehre)* heideggeriano hacia el lenguaje. Jean Grondin lo explica del siguiente modo:

> Gadamer estudia la lingüísticidad en el marco de una filosofía marcadamente hermenéutica, que el giro de Heidegger parecía haber abandonado cuando se dedicó al *mysterium* del lenguaje. Pero la hermenéutica de Gadamer sobre la lingüísticidad pone de manifiesto que el giro heideggeriano hacia el lenguaje era quizás, por su parte, un retorno a la visión primigenia de la hermenéutica de la *Geworfenheit* (del estado de yecto) (...). Gadamer evita, por su parte, la forma manierista de hablar de un «giro» *(Kehre),* pero hace que se la escuche cuando habla de la «vuelta *(Wendung)* de la hermenéutica al seguir el hilo conductor del lenguaje»[149].

La primera tesis de Gadamer es la de que el lenguaje es el medio en que se produce la experiencia hermenéutica, es decir, que determina no sólo el objeto sino también la forma en que entendemos. Esto puede parecer una obviedad pero analizando sus implicaciones no lo es tanto y mucho menos a finales de los años 50 del siglo XX.

La experiencia hermenéutica es, como hemos visto, apertura a lo otro, receptividad que se ha de plasmar en esa fusión de horizontes en

---

[149] J. Grondin, ob. cit., pág. 192.

que se resuelve la productividad del tiempo y que tiene la estructura de una conversación. Una «conversación hermenéutica»[150], que presupone un lenguaje común tras del cual hay un sedimento formado a lo largo de la historia y al que denominamos «tradición». Por ello «el portador de la tradición no es ya tal o cual manuscrito que es un trozo del entonces, sino la continuidad de la memoria. A través de ella la tradición se convierte en una porción del propio mundo, y lo que ella nos comunica puede acceder por si mismo al lenguaje»[151].

Pero, como decíamos no sólo es de naturaleza lingüística la tradición en tanto objeto hermenéutico preferente, sino que también lo es la propia realización hermenéutica, la comprensión como tal. Para decirlo sin ambages «el lenguaje es el lenguaje de la razón misma»[152]. Esta encarnación del lenguaje en nuestra propia racionalidad, simbiosis indisoluble del pensamiento y la palabra, tiene su expresión hermenéutica en la unidad de comprensión e interpretación. Para Gadamer «el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación misma»[153]. Una constatación heredada del romanticismo alemán que superara el carácter ocasional de la interpretación en la Ilustración para entenderla como la realización misma de la comprensión.

Pero tanto la comprensión como el lenguaje rebasan cualquier circunscripción empírica, «ninguno de los dos puede ser nunca simple objeto, sino que ambos abarcan todo lo que de un modo u otro puede llegar a ser objeto»[154]. En esta condición reside la función universal de la lingüisticidad. Una función que ni siquiera encuentra limitación, en opinión de Gadamer, en aquellas manifestaciones en las que, como en las obras de arte, el lenguaje parece ser poco adecuado para expresar lo que nos sugiere o incluso es llamativamente un obstáculo. «El lenguaje rebasa cualquier argumentación contra su competencia. Su universalidad se mantiene a la altura de la razón»[155], más allá de los esquematismos lingüísticos que nos constriñen y a los que, en todo caso, retorna necesariamente cualquier crítica[156].

---

150 *VM*, pág. 466.
151 Ibíd., 469.
152 Ibíd., pág. 482.
153 Ibíd., pág. 467.
154 Ibíd., pág. 485.
155 Ibíd., págs. 481-482.
156 Karl Otto Apel ha hecho hincapié en esta idea de la imposibilidad de una superación o rebasamiento del lenguaje pues quien lo afirmara caería en lo que él denomina una «contradicción pragmática». Este es el fundamento del carácter

Hay un aspecto del lenguaje que tendrá una importancia capital en la obra gadameriana en tanto que ontología hermenéutica. Nos referimos a la relación de aquél con nuestra humana posesión de un mundo. La indisoluble relación entre lenguaje y mundo es precisamente uno de los principales baluartes de la filosofía moderna del lenguaje.

Herder y Humboldt supieron enfocar el problema del lenguaje desde la perspectiva de esta relación, llegando a la conclusión de que las lenguas no eran sino productos de «la fuerza del espíritu», lo que incidiría de manera fundamental en la hermenéutica contemporánea y su comprensión de «la acepción del lenguaje como acepción del mundo»[157]. Por ello, para Gadamer, como para Humboldt, «el lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo»[158]. Unas palabras que Heidegger hubiera suscrito y que está, aun sin citarlo Gadamer, en el trasfondo de esta cuestión, y a veces de manera muy evidente en frases como la que sigue: «la humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüísticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre»[159].

El mundo del que hablamos, sin embargo, no es ni entorno, como medio en que vivimos, ni tampoco «mundo en sí» como algo previo y ajeno a toda lingüísticidad. «Toda acepción del mundo se refiere al ser en sí del éste (...). Lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece»[160]. Dicho en terminología de resonancias wittgensteinianas «en el lenguaje se representa a sí mismo el mundo. La experiencia lingüística del mundo es "absoluta"»[161].

Esto nos lleva a la constatación de que la relación esencial entre lenguaje y mundo no reside en que aquél tenga por objeto a éste, sino en que «la lingüísticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser conocido e interpretado como ente»[162]. Por esta razón la lingüísticidad de la experiencia no objetiva el mundo, o si se prefiere, no presupone su objetivación.

---

transcendental del lenguaje. Véase al respecto «El concepto hermenéutico-transcendental del lenguaje», en *La transformación de la filosofía,* págs. 315-340, Madrid, Taurus, 1985.

157 *VM,* pág. 531.

158 Ibíd., pág. 531.

159 Ibíd., pág. 531.

160 Ibíd., pág. 536.

161 Ibíd., pág. 539.

162 Ibíd., pág. 539.

El lenguaje, en tanto núcleo o centro de la experiencia hermenéutica concita en torno a sí al yo y al mundo en una unidad originaria. Tiene una estructura especulativa. Concepto desvirtuado y depreciado como pocos, tiene en Gadamer una raíz hegeliana. «Es especulativo el que no se entrega directa e indirectamente a la solidez de los fenómenos o a la determinación fija de lo que se opina en cada caso, sino que sabe reflexionar; hegelianamente hablando, que reconoce el "en sí" como un "para mí"»[163]. La experiencia hermenéutica traspasa el dogmatismo endurecido por la tradición del «sentido en sí», que «es inasible en su propio ser, y sin embargo, devuelve la imagen que le ofrece»[164]. La estructura especulativa del lenguaje, en fin, «consiste no en ser copia de algo que está dado con fijeza, sino en un acceder al lenguaje en el que se anuncia un todo de sentido»[165].

Pero con ello llegamos a la cima de la generalidad hermenéutica, con su dimensión universal-ontológica que se resume en la conocida sentencia gadameriana: «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*» («El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje»)[166].

En el lenguaje tiene acceso el sentido que la cosa misma obra sobre nosotros, en un movimiento (a semejanza de la dialéctica antigua), previo a toda actividad metodológica del sujeto, que deja al descubierto la estructura ontológica de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión.

«El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje», que tal vez sea, como señala Vattimo, la tesis más característica de la hermenéutica contemporánea, que ha de ser leída entre comas para evitar un posible malentendido que le otorgaría un alcance restrictivo: «no es (sólo) ese ser que es objeto de "comprensión" (por ejemplo, en oposición a "explicación" causal, etc.) que es lenguaje, sino que es todo el ser que, en cuanto puede ser comprendido, se identifica con el lenguaje»[167]. «Lo que acaece al lenguaje —afirma Gadamer— es, desde luego algo distinto de la palabra hablada misma. Pero la palabra sólo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje»[168] y teniendo siempre en cuenta que «el modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser»[169].

---

[163] Ibíd., pág. 558.
[164] Ibíd., pág. 566.
[165] Ibíd., pág. 567.
[166] Ibíd., pág. 567.
[167] G. Vattimo, *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1989, págs. 85-86.
[168] *VM*, pág. 568.
[169] Ibíd., pág. 568.

Esta unidad de sujeto y objeto que desvela aquí todo su significado ontológico-universal en la estructura especulativa del lenguaje, bien entendido, nos previene tanto —recuerda Gadamer— «frente al falso metodologismo que es responsable de la extrañeza del concepto de objetividad en las ciencias del espíritu (como frente al), espiritualismo idealista de una metafísica de la infititud al modo de Hegel»[170]. La experiencia hermenéutica en que descubrimos la esencial estructura ontológica de la lingüísticidad es una experiencia de la finitud. En la finitud humana, nuevamente un legado heideggeriano, y en su concomitante finitud del acontecer lingüístico, se encuentra el epicentro y el sentido profundo del carácter universal de la hermenéutica.

La últimas páginas de *Verdad y método* estarán dedicadas a una reflexión sobre el significado profundo de la finitud en la experiencia hermenéutica. Una reflexión que desarrolla de la mano de Platón a quién, si bien había ubicado en esa tradición que olvidó la naturaleza no instrumental del lenguaje, recupera, sin embargo, a través de su concepto de belleza. Gadamer, frente a Heidegger, en este caso, quien vio en Platón el primer eslabón de la torcida metafísica del ente, considera por el contrario que éste «desarrolla el vocabulario conceptual que necesita el pensamiento de la finitud de la existencia humana»[171]. En el concepto platónico de lo bello se hace patente un momento estructural ontológico del ser mismo, que resulta paralelo al planteamiento que Gadamer viene desarrollando. La idea platónica de belleza representa de manera modélica la mediación entre la idea y el fenómeno (la función ontológica más importante que puede haber —señala Gadamer). «Evidentemente lo que caracteriza a lo bello frente a lo bueno es que se muestra por sí solo, que se hace patente directamente en su propio ser. Con ello asume la función ontológica más importante que puede haber, la de la mediación entre la idea y el fenómeno»[172]. Su «"aparecer" no es sólo una propiedad de lo que es bello, sino que es lo que constituye su verdadera esencia»[173].

Gadamer resume la productividad hermenéutica de esta idea platónica de belleza con las siguientes palabras:

> Partiendo de la metafísica de lo bello podremos sacar a la luz sobre todo dos puntos que resultan de la relación entre patencia

[170] Ibíd., pág. 569.
[171] Ibíd., pág. 581.
[172] Véase *VM*, 575.
[173] Ibíd., 576.

de lo bello y la evidencia de lo comprensible. Por una parte el que la manifestación de lo bello, igual que el modo de ser de la comprensión, poseen carácter de evento; por la otra, que la experiencia hermenéutica, como experiencia de un sentido trasmitido, participa de la inmediatez que siempre ha caracterizado a la experiencia de lo bello y en general a toda evidencia de la verdad[174].

[174] Ibíd., págs. 578-579.

Segunda parte

Nuevos rumbos de la hermenéutica. Contribuciones para una hermenéutica crítica

Capítulo 4

Perfiles de la hermenéutica contemporánea

> La idea de cultura como una conversación más que como una estructura levantada sobre unos fundamentos encaja bien con esta idea hermenéutica del conocimiento, pues entrar en conversación con desconocidos es, igual que la adquisición de una nueva virtud o destreza imitando modelos, cuestión de φρονησις más que de επιστημη.
>
> (Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza)*

1. LOS CARACTERES ACTUALES DE LA HERMENÉUTICA

Durante siglos, como veíamos en el Capítulo 2, se identificó la hermenéutica con el arte de la interpretación de los grandes textos. Textos jurídicos, filológicos y teológicos que constituían el fundamento de nuestra cultura y el referente de nuestra acción.

El legado de Hermes ha sido históricamente asumido de muy diferentes formas: desde la propia gran tradición objetivista de la her-

menéutica antigua y medieval con su propósito de desentrañar la verdad latente en todo texto, a la representada por la reforma protestante de un Flacius que consagrara el principio de la autonomía del intérprete; desde la característica de la hermenéutica ilustrada (de la que es excelente muestra el *Tractatus Theologicus Politicus* de Spinoza), que persiguió comprender la mentalidad de los relatores y su intención moral antes que descubrir el sentido objetivo de sus escritos, a la que propuso la hermenéutica romántica con su transformación del problema de la interpretación textual en un problema de comunicación, de acceso a la individualidad originaria del sujeto creador, sin olvidar cuanto supuso la conversión final de la cuestión hermenéutica por el historicismo en instrumento metodológico de las *Geisteswissensaften.*

Pero ninguna quiebra tan profunda en la tradición hermenéutica como la originada por la obra de Heidegger: la superación de la concepción de la hermenéutica como teoría de la interpretación, y con ello, el abandono de su sentido instrumental para alcanzar plenamente un carácter estrictamente filosófico. «Lo hermenéutico —afirma Heidegger, apoyándose en el sentido etimológico de ερμηνευειν— no quiere decir primariamente interpretar sino que, antes aún, significa el traer mensaje y noticia»[1]. Más allá del carácter de *anuncio* de la hermenéutica (en que emerge el ser como presencia), descubre Heidegger su naturaleza de *escucha* del lenguaje; que no es sino escucha de la tradición que históricamente sustancia su destino (el destino del ser como lenguaje), y en el que reconocemos nuestra morada como seres arrojados comprensivamente al mundo. Esta superación heideggeriana del carácter interpretativo-instrumental de la hermenéutica, compendiada en el descubrimiento de la preestructura existencial de la comprensión, sustenta e inaugura el paradigma hermenéutico contemporáneo. Pero no sólo en su versión ontológica, que de manera expresa y sistemática desarrollara H. G. Gadamer, sino también da pié, en otro sentido, como veremos, al viraje pos-fenomenológico de la hermenéutica crítica, que aquí pretendo esbozar, por su raíz nihilista y su apertura a una hermenéutica de huellas y síntomas.

La reconstrucción ontofenomenológica de la hermenéutica ha dominado el paradigma comprensivo de manera indiscutible durante el siglo xx, tanto frente a las, a mi juicio, residuales hermenéuticas

[1] M. Heidegger, *De camino al habla,* Barcelona, Ediciones del Serval, 1987, pág. 111.

metodológicas, como frente al emergente criticismo hermenéutico que surgiera a partir de los años 60 del siglo xx. Sin embargo, esta situación ha comenzado a cambiar en los últimos lustros con una clara tendencia al cuestionamiento del carácter meramente descriptivista de la hermenéutica.

Intentaré en lo que sigue exponer a grandes rasgos las características y situación actual del paradigma hermenéutico, así como mostrar la significativa e interesante tendencia de múltiples desarrollos hacia una hermenéutica de carácter crítico. Una hermenéutica que no sea meramente fedataria de lo que sucede por encima de nuestro querer y hacer (para decirlo con Gadamer), sino que tenga presente lo que tras todo otorgamiento de sentido se oculta, se encubre o queda distorsionado, que responda ante la incomunicación o las formas coercitivas del poder y del dominio. Una hermenéutica, en definitiva, de la sospecha, de huellas y síntomas, una hermenéutica profunda y materialista (porque materiales son sus raíces), que así mismo reformule sus relaciones con las ciencias de una manera integradora acorde con las exigencias de una nueva concepción de la comprensión en la era de los *mass media,* el capitalismo posindustrial, la racionalidad instrumental, el control tecnológico de la información o la globalización.

Desde la publicación de *Verdad y método* en 1960, hito imprescindible y verdadera consagración filosófica de la tradición hermenéutica, se han multiplicado los desarrollos, perspectivas, tendencias y debates en tal grado que bien podría suscribirse la afirmación de Gianni Vattimo de que en la actualidad la hermenéutica constituye la *koiné* de la filosofía, o incluso en un sentido más amplío, de la cultura en general, tomando el testigo de lo que fuera el marxismo para los años 50-60, y el estructuralismo para los 70 del siglo xx[2].

Una confluencia de factores de muy diversa índole están detrás de esta sonora presencia de la hermenéutica en la actualidad. Difíciles de apreciar en su integridad sin la adecuada distancia histórica (tarea que se nos impone para próximos decenios), quiero resaltar, al menos, las siguientes circunstancias favorecedoras:

a) El agotamiento del modelo fundamentacionista de racionalidad, tan característico de la modernidad (desde Descartes y Leibniz hasta Husserl, pasando por Kant, Hegel o el propio

[2] Véase G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995, págs. 9, 37 y sigs., págs. 43, 55 y sigs. y pág. 206.

Dilthey), ha operado a favor del rumbo de la concepción hermenéutica de una comprensión esencialmente interpretativa y de una constante y renovada donación de sentido.

b) La demanda de un concepto de verdad no reductible a los cánones cientificistas ha sido una constante creciente en la filosofía contemporánea. Pero ha sido también un ideal tradicional de la hermenéutica desde su secular anclaje humanista que ha encontrado en campo abonado para que la hermenéutica gadameriana reformulara programáticamente en *Verdad y método* las demandas de un concepto pre-metódico y pre-objetivante (que no antimetódico), de verdad.

c) La consolidación de una concepción lingüística de la racionalidad (rasgo característico, como pocos, de la filosofía contemporánea), ha tenido en la hermenéutica un importante referente, y a la inversa, ha operado como motor del propio paradigma hermenéutico.

d) La rehabilitación de la retórica como reconocimiento (incluso en el campo de la ciencia), de las arrinconadas valencias del lenguaje cotidiano en una concepción de la racionalidad que ya no quiere (ni puede) entenderse como un pensar puramente lógico-conceptual, ha ganado peso en los últimos decenios. En este contexto la tradicional estimación de la retórica por parte del paradigma hermenéutico se ha tornado central: frente al logos apofántico aristotélico, y a su renovada modulación cartesiana (metódica, demostrativa, derivativa y autoevidente), ha ganado terreno el reconocimiento de la intrínseca naturaleza persuasiva de todo discurso, de su carácter probable *(verosimile),* del valor metafórico (ficcional, incluso).

e) El interés de la gran mayoría de los desarrollos hermenéuticos posgadamerianos (Ricoeur, Apel, Habermas, Derrida, ...) en el psicoanálisis como modelo o referente para la prolongación crítica de la hermenéutica en la dirección de una teoría de la interpretación de los nexos ocultos de sentido es, igualmente, uno de los elementos cruciales de su impacto en numerosos círculos o ámbitos de las ciencias humanas y sociales. Y ello porque, no lo olvidemos, el psicoanálisis ha sido una de las claves culturalmente más poderosas del siglo xx. La explicación (¿comprensión?) del simbolismo onírico freudiano que tanto ha marcado a la teoría de la cultura, ha propiciado e impulsado, paralelamente, el interés por una hermenéutica de huellas y síntomas (hermenéutica de la sospecha), una de las líneas más fructíferas de la hermenéutica contemporánea.

f) El interés por la historia como tema y como marco de la reflexión misma, tan característico de nuestro tiempo, tiene en la tradición hermenéutica una de sus líneas principales de fuerza, uno de los núcleos fundamentales de influencia: desde la vieja cuestión del estatuto epistemológico de las Ciencias del Espíritu hasta la proclamación posmoderna del final de la historia, por poner dos ejemplos.

g) Por último, quiero mencionar una cuestión de distinto carácter pero que, a mi juicio, ha jugado también a favor en la pujanza actual de la hermenéutica: apunto a su extraordinaria capacidad para integrar, complementar o mediar otras teorías. Desde su concepción esencialmente abierta e inconclusa de la verdad, la hermenéutica ha sabido integrar, sintetizar o complementar planteamientos de partida exógenos. Por citar sólo un ejemplo, pero muy significativo, el caso de Richard Rorty (de cuya hermenéutica crítica nos ocuparemos luego), que ha sabido integrar analítica y hermenéutica, dos tradiciones habitualmente tan separadas, una de ellas casi circunscrita al mundo anglosajón y la otra eminentemente continental.

Desde estas consideraciones sobre la actualidad de la hermenéutica, y al hilo de ellas, que han de servirnos para comprender el sentido y alcance del criticismo hermenéutico que enseguida quiero plantear, comenzaré por ensayar una descripción de las características generales de este «paradigma de la comprensión».

En un intento de síntesis, no exento de dificultades y urgido de matizaciones, cabría delimitar unos rasgos comunes o líneas convergentes que caracterizan al paradigma hermenéutico contemporáneo. Considero fundamentales los siguientes:

a) El reconocimiento del carácter intersubjetivo de la razón, apoyado en la sustitución del clásico modelo sujeto-objeto por otro que responde a la estructura sujeto-sujeto. La tradicional escisión sujeto-objeto lastró el problema del conocimiento, identificado con la búsqueda de representaciones adecuadas para un sujeto capaz de aprehenderlas en la privacidad de la conciencia. Frente a ello, el descubrimiento hermenéutico de la preestructura existencial del comprender como «ser-en-el-mundo», y su concomitante «ser con», posibilitó la superación de ese idealismo solipsista y representacionista.

b) La conciencia del enraizamiento de todo proceso comprensivo en el mundo de la vida y, como consecuencia de ello, en la

estructura esencialmente valorativa e interesada de la razón, declarando con ello la primacía de su dimensión práctica. Esto implica, por un lado, que todos los ámbitos de la racionalidad humana, incluso los más formalizados, y alejados, por tanto, del lenguaje ordinario, tienen en las estructuras sociales y cotidianas el fundamento de sus condiciones de posibilidad y validez. Y, por otro, plantea el reconocimiento del estatuto de plena racionalidad para las cuestiones prácticas. Con este rasgo, como señala Apel, la racionalidad hermenéutica pone en cuestión «la idea, todavía firme en Husserl, del conocimiento des-interesado de algo en tanto que algo»[3].

c) La concepción intrínsecamente lingüística de toda comprensión. «El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje», afirma Gadamer, en su conocida tesis definitoria de la esencial lingüísticidad de la razón. De esta condición lingüística y su conjunción con los otros dos rasgos antes mencionados, se deriva el carácter comunicativo y dialógico de la razón, así como el reconocimiento de éste como única vía de resolución para las cuestiones prácticas.

d) La expresa relevancia de la comprensión como instancia originaria en la aprehensión de la realidad; y ello tanto frente a la deslegitimación neopositivista en favor del concepto de explicación, como frente al reduccionismo historicista que la entendió, en oposición a aquél, como el método específico de las ciencias sociales.

e) La crítica al objetivismo cientificista como responsable de una concepción reduccionista de la verdad, la praxis, el saber y, en general, de la propia racionalidad como racionalidad instrumental.

f) Finalmente, el reconocimiento del carácter interpretativo de toda aprehensión de sentido y en concordancia con ello su naturaleza abierta e inconclusa, frente a las concepciones de la filosofía como sistema.

2. DIVERGENCIAS EN EL SENO DE LA HERMENÉUTICA

Junto a estos rasgos convergentes de los distintos modelos del paradigma hermenéutico contemporáneo se hace necesario mostrar, complementariamente, la perspectiva divergente.

---

[3] K. O. Apel, *TF*, vol. II, pág. 23.

Nada mejor que comenzar ofreciendo una visión de estas divergencias a la luz de los debates fundamentales que en el seno de la hermenéutica se han producido en los últimos tiempos. Debates entre los tres grandes modelos hermenéuticos (ontológico, metodológico y crítico) que constituyen importantes claves para la comprensión del escenario filosófico contemporáneo, y muestran, paralelamente, la vitalidad de un paradigma en constante ebullición teórica.

Tres son los niveles en que se han desarrollado estos debates:

En un primer nivel nos encontramos con las diversas confrontaciones dentro de una misma línea de filosofía hermenéutica. Este es el caso, en la perspectiva ontológica, por poner algunos ejemplos, de las divergencias entre Heidegger y Gadamer sobre la valoración de la tradición occidental; o entre Gadamer y Bultmann sobre el papel del lenguaje en la hermenéutica; o las discrepancias de Pareyson con Gadamer sobre el valor hermenéuitco de la dialéctica hegeliana; o en el ámbito de la hermenéutica metodológica, de la crítica de Emilio Betti a Dilthey en su propósito de superar su psicologismo residual; o, finalmente, el debate entre Habermas y Apel en la perspectiva de una hermenéutica crítica sobre el problema de la fundamentación última; o entre ellos y todos los demás sobre la necesidad misma de una fundamentación; o entre Rorty y Vattimo sobre las relaciones entre antropología y hermenéutica; o entre Ricoeur y Derrida sobre la autonomía o el carácter referencial de un texto; y tantas otras.

Un segundo nivel sitúa el debate entre las diversas líneas hermenéuticas como modelos hermenéuticos en pugna. Este es el caso del debate entre Gadamer y Betti sobre la naturaleza descriptiva o normativa de la hermenéutica; o el de la célebre disputa entre la hermenéutica y la crítica de las ideologías, sobre el papel de la reflexión crítica en la aprehensión de la tradición que enfrentara a Gadamer con Habermas y Apel, entre otros[4], y en el que recientemente a mediado Paul Ricoeur[5].

Por último, un tercer nivel acoge los debates de la propia hermenéutica con otras perspectivas. Tal es el caso de la confrontación de buena parte de la hermenéutica con el movimiento posmoderno sobre el valor actual de la herencia de la Ilustración[6]; o del histórico

---

[4] Véase K. O. Apel, *et al., Hermeneutik und Ideologiekritik,* Suhrkamp Verlag, Frácfort, 1971.

[5] Véase P. Ricoeur, «Hermenéutica y crítica de las ideologías», en *Del texto a la acción. Ensayos hermenéuticos II,* págs. 307-348.

[6] Para dicha disputa, con una bibliografía ya extensísima, véase: J. F. Lyotard, *La condición pos-moderna: informe sobre el saber,* Cátedra, Teorema, 1986; y J. Ha-

(y ya paradigmático) enfrentamiento entre hermenéutica y filosofía analítica sobre temas como la función y significado del lenguaje en el conocimiento, el concepto de verdad, el problema de la fundamentación racional o, en general, la valoración y alcance del papel de la ciencia en la racionalidad. Un debate que ha encontrado en las últimas décadas su momento estelar en el enfrentamiento de Hans Albert con Apel[7] y Habermas[8], y que no deja de ser una renovación del iniciado entre Popper y Adorno al hilo de la ya célebre «disputa del positivismo en las ciencias sociales»[9]. Albert ataca con dureza las pretensiones de la razón hermenéutica de acceder a un ámbito «objetual» ajeno a la metodología científica y por tanto, ajeno a su «criticismo» y «falibilismo» programático. A sus ojos, la hermenéutica no es mas que «una continuación de la teología con otros medios»[10]. Y esto vale tanto para la hermenéutica metodológica historicista, para Heidegger y Gadamer, como también para el planteamiento de Habermas y Apel, al que Albert acusa de haber colocado la comunidad de comunicación, en tanto garantía de la verdad, en el lugar del Dios cartesiano, sin salir, por ello, del racionalismo clásico y su realismo garantizado *ex realitas*[11].

Las importantísimas y fructíferas relaciones entre hermenéutica y analítica en el trascurso de la filosofía contemporánea, que no voy a desarrollar aquí, son muy heterogéneas, y no pueden restringirse, con todo, a sus más conocidos y abruptos enfrentamientos: tales como el que protagonizaran el neopositivismo vienés con el historicismo sobre el estatuto epistemológico de la comprensión frente a la explicación[12]. Bastaría seguir el giro de la filosofía analítica hacia la pragmá-

---

bermas, «The Entwinement of Myth and Entlightenment: Reading Dialectic of Enlightenment», en *New German Critique,* 26 (1882); o también J. Habermas, «La modernidad, un proyecto inacabado», en *Ensayos políticos,* Barcelona, Península, 1988, págs. 265-283.

[7] Véase H. Albert, *Transzendentale Träumereien, K. O. Apels sprachspiele und seine hermeneutischer Gott,* Hamburgo, 1975.

[8] Véase T. Adorno, *et al., La disputa del positivismo en la sociología alemana,* Barcelona, Grijalbo, 1972, especialmente: págs. 147-250.

[9] Ibíd., véase especialmente: págs. 11-138.

[10] Véase H. Albert, *Tratado sobre la razón crítica,* Buenos Aires, Sur, 1973, págs. 194-205.

[11] H. Albert, *Transzendentale Träumereien,* pág. 152.

[12] La discusión metodológica sobre explicación y comprensión, tuvo su génesis en la hermenéutica de Droysen, sin embargo, la confrontación fuerte se produjo con el intento positivista de una unidad metodológica en torno a la explicación causal de fenómenos. La bibliografía es inabarcable, pero tal vez, la exposición más lograda so-

tica y referir los propios orígenes del pragmatismo[13], para desterrar cualquier visión reduccionista al respecto.

Tras la conmoción provocada en la filosofía analítica por la obra del último Wittgenstein, y su vigorosa reconducción de la problemática del lenguaje a la dimensión pragmática, numerosos e importantes analíticos vieron en los planteamientos hermenéuticos un aliado, tal es el caso, por ejemplo, de Kuhn, Feyerabend, Austin, von Wright o Anscombe[14]; e incluso de pensadores que partiendo de la analítica, y sin renegar por ello de su vinculación al pragmatismo, caracterizan su obra como netamente hermenéutica, como es el caso de Richard Rorty y, en otro registro, el de Peter Winch[15]. Ambos herederos directos, significativamente, del segundo Wittgenstein.

Una manera muy expresiva de reflejar las diferencias entre los tres modelos hermenéuticos (ontológico, metodológico y crítico) es acudir al modo como comprenden en cada caso el concepto más conocido y característico de la tradición hermenéutica: el concepto de círculo hermenéutico. Unas diferencias que, sin embargo, no impiden la convergencia de todos ellos en el reconocimiento del valor de su procedimiento para la interpretación del significado a partir de la relación entre todo y partes.

La hermenéutica ontológica determina el círculo en que consiste la comprensión mediante una fusión de los horizontes de la tradición y del intérprete, con la mediación de los efectos históricos generados por aquélla. La hermenéutica metodológica lleva a cabo la interpretación mediante la recíproca interpretación del sentido global del texto y sus elementos constitutivos. Finalmente, la hermenéutica crítica

---

bre la perspectiva positivista, está contenida, en Th. Abel, *The Operation called «Verstehen», American Journal of Sociology,* 54 (1948). Una visión crítica del debate, de gran interés la ofrece von Wright, G. H. *Explicación y comprensión,* Madrid, Alianza, 1979. Un excelente estudio, con una finalidad mediadora, es el de K. O. Apel, *El desarrollo de la filosofía analítica del lenguaje y el problema de las ciencias del espíritu,* vol. II, en *TF,* págs. 27-91.

[13] Véase al respecto mi artículo titulado: «El viraje pragmático apeliano y el legado de Charles S. Peirce», en L. Arenas, J. Muñoz y A. J. Perona (eds.), *El retorno del pragmatismo,* Madrid, Trotta, 2001.

[14] En efecto, todos ellos han incluido el contexto de descubrimiento entre los elementos operantes en la producción de teorías científicas, ofreciendo con ello, una orientación histórica de la ciencia. De entre los analíticos post-wittgensteinianos, Austin ha sido uno de los más influyentes al plantear la existencia en las proposiciones de una fuerza ilocucionaria y perlocucionaria que determina la estructura de la comunicación. Por su parte Anscombe, y von Wright, han introducido el concepto de intención como elemento de la teoría general de la acción.

[15] Véase P. Winch, *Ciencia social y filosofía,* Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

concibe la totalidad como un proceso de autoformación de la humanidad, si no desde la proyección de una concepción teleológica del progreso (característica de los metarrelatos modernos de la emancipación), sí cuanto menos desde una anticipación contrafáctica superadora del *statu quo* (más cercana, por lo demás, a la sensibilidad actual).

Unas últimas palabras sobre el concepto de círculo hermenéutico para resaltar, como señala Radnitzky[16] su gran importancia en distintos registros de la filosofía contemporánea en terrenos ajenos a la corriente hermenéutica. Dos ejemplos significativos son las argumentaciones de Gödel y Popper. La prueba formal que contiene el teorema de Gödel muestra, como es sabido, que no se puede demostrar la consistencia y completitud de un sistema lógico en tanto habrá al menos un enunciado o teorema que no sea decidible a saber: el que nos sirve de soporte para la axiomatización. El enunciado que dice de sí mismo que no es demostrable por medio del lenguaje al que pertenece, es circular y de incómodas consecuencias para quien pretendiere una «fundamentación lógica» de la lógica. Popper, por su parte, afirma que «la investigación comienza con la tensión entre conocimiento e ignorancia: no hay problema sin conocimiento, ni hay problema sin ignorancia»[17]. Con otras palabras, la problematización que es inherente y previa a toda tarea científica no resulta posible, para Popper, sin un preconocimiento. Nunca hay un comienzo absoluto. Traducido esto en los términos del círculo hermenéutico —y ello vale tanto para Popper como para Gödel— no cabe la comprensión (de un sistema, de una ley, etc.), sin alguna precomprensión, que, a su vez, sólo podrá ser sometida a examen crítico desde aquélla. Este círculo no es, por tanto, un círculo «vicioso», sino fructífero, y es el modelo de la epistemología meliorista que tanto define la lógica de la investigación científica en la actualidad.

3. LAS TRES LÍNEAS DEL PARADIGMA HERMENÉUTICO CONTEMPORÁNEO

El panorama de la hermenéutica en las últimas décadas se sustancia en tres direcciones tan distintas como interrelacionadas. Tres líneas o modelos, que antes indicaba corresponden a: la hermenéu-

[16] G. Radnitzky, *Contemporary Schools of Metascience*, vol. II, Götebor, Sweden, 1968, pág. 25.
[17] Ibíd., pág. 25.

tica ontológica (centrada en la descripción de las condiciones factuales de la comprensión), la hermenéutica metodológica (dedicada al establecimiento de cánones normativo-metodológicos para la interpretación objetiva), y la hermenéutica crítica (caracterizada por defender la posibilidad y necesidad de un cuestionamiento autorreflexivo de los factores subyacentes en todo otorgamiento de sentido). Sostenemos que esta última acoge los desarrollos más importantes, novedosos y pujantes de los últimos años, cuyo significado y alcance hermenéuticos necesitan del análisis y valoración que, la falta de perspectiva histórica y heterogeneidad de sus autores, está lastrando.

3.1. La hermenéutica ontológica

La hermenéutica ontológica, paradigmáticamente representada por Gadamer, parte, como es sabido, de la obra de Heidegger para proseguir por derroteros con identidad propia. Como se recordará para Heidegger y Gadamer la comprensión no es primariamente un problema metodológico sino, antes que nada, y en expresión de aquél, el modo de ser propio del ser-ahí (del *Dasein),* la especificidad constituyente de su finitud, el carácter previo, originario y concomitante a todo otorgamiento de sentido y que abarca, por tanto, el conjunto de nuestra experiencia del mundo. En su pretensión ontológica de universalidad, la hermenéutica, ha de describir, pues, lo que es común a toda manera de comprender más allá de cualquier comportamiento subjetivo y de toda *quaestio iuris* en tanto que el comprender pertenece al ser de lo que se comprende. Esta es la tesis que Gadamer ha defendido programáticamente en el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método,* en réplica a Emilio Betti. Una tesis que, así mismo, defenderá frente a las objeciones crítico-normativas de Apel y Habermas, entre otros[18].

Los desarrollos de la hermenéutica ontológica posgadameriana han sido numerosos (y no sin discrepancias importantes con el propio Gadamer, como anteriormente aludíamos). Mencionar, por ejemplo, la regeneración de la hermenéutica bíblica a partir de la ontología existencial heideggeriana de autores como Rudolf Bultmann (1884-1976), y después con las aportaciones de Ernst Fuchs (1903)

[18] Véase al respecto las objeciones de sus críticos y las respuestas de Gadamer en el capítulo quinto.

y Gerhard Ebeling (1912); o con un signo muy distinto, la propuesta de Luigi Pareyson, original, sin duda, al comprender la hermenéutica como la consecuencia más coherente del existencialismo, concebido este como personalismo ontológico.

Tras el rastro de la ontología existencial heideggeriana ha surgido un potente movimiento de regeneración de la hermenéutica bíblica. Los problemas de la exégesis bíblica que siempre supusieron un núcleo de gran actividad en el seno de la hermenéutica, y que de hecho fue uno de los ejes tradicionales de la hermenéutica clásica, durante la segunda mitad del XIX y primeros años del XX había quedado reducido a unos pocos testimonios en clara recesión. Esta situación cambió con la aparición primero de la obra de Rudolf Bultmann (1884-1976) y después con las aportaciones de Ernst Fuchs (1903) y Gerhard Ebeling (1912).

Bultmann, colaborador de Heidegger en los años 20 del pasado siglo en la Universidad de Marburgo, se vio profundamente influido por él, sobre todo por el Heidegger de *Ser y tiempo*. En consonancia con su maestro, Bultmann concibe la interpretación como un proceso de implicación subjetiva en el que ha de darse una relación personal del intérprete con lo expresado en el texto[19]. Razón por la cual se torna imposible una exégesis objetiva y carente de presupuestos (que no de prejuicios, ya que Bultmann distingue entre ambos). Y por ello, también en consonancia con Heidegger, la interpretación en tanto «acto histórico-existencial, resulta en estrecha conexión con un proyecto, en el que el interprete lee retrospectivamente el pasado a la luz del presente, y apuntando a una transformación orientada al futuro»[20].

El proyecto exegético de Bultmann se reconoce habitualmente como un proyecto de desmitificación. Su significado nada tiene que ver con la versión ilustrada o iconoclasta que pretende desmontar lo que de ficticio, supersticioso o alienante hay en el mito, se trata, antes bien, de servirse de él como vía de contacto con lo sagrado, una vez desprovisto del envoltorio expresivo que oculta y cercena las rutas de acceso al intérprete actual. Un «intento de ir más allá de la tendencia objetivante implícita en el mito mismo, que traduce la trascendencia en términos mundanos —y de superar la vocación que el

[19] «La interpretación más "subjetiva" —afirma Bultmann— es la más "objetiva»; es decir, únicamente el que se siente interesado por la cuestión de la propia existencia puede escuchar la pretensión del texto» (citado por M. Ferraris, ob. cit., pág. 258. R. Bultmann, «¿Es posible una exégesis sin presupuestos?», en *Creer y comprender*, Madrid, Studium, 1974).

[20] M. Ferraris, ob. cit., pág. 258.

mito tiene a convertirse, en cuanto objeto, en hipóstasis autónoma e inerte, a la que no puede darse un significado existencial»[21].

La hermenéutica de Bultmann ha recibido críticas no sólo de la línea metodológica capitaneada por Emilio Betti (del que enseguida hablaremos), que no ha dudado en acusarle de olvidar el problema de la validez de la interpretación[22] —crítica, por lo demás, común a toda la hermenéutica ontológica—, sino también del propio Gadamer a quien, a pesar de valorar muy positivamente la importancia de sus aportaciones reprocha su olvido del lenguaje como pieza clave de su propuesta hermenéutica[23]. Un olvido o, cuando menos relegación del lenguaje que, seguramente, tiene que ver con la casi nula cercanía de Bultmann al segundo Heidegger en favor del transcendentalismo analítico-existencial del *Dasein.*

No ocurrirá, sin embargo, lo mismo en el giro de la hermenéutica teológica acaecido en la segunda mitad de los años 50 del siglo XX. Ernst Fuchs y Gerhard Ebeling harán del lenguaje el núcleo explícito de su hermenéutica: «encontrar la palabra que sea capaz de llamar a la fe y de mantenerla»[24]. Al igual que el segundo Heidegger buscó la esencia misma de la reflexión filosófica en el lenguaje poético, máxima expresión de un decir a resguardo de las objetivaciones del pensar metafísico, Fuchs y Ebeling entienden la interpretación del texto como «acontecimiento verbal» que, en cuanto tal, funda nuestra existencia: «la existencia es existencia por medio de la palabra y en la palabra»[25]. Una interpretación entendida como traducción en el sentido literal de transmisión (no ya desmitologización, ni objetivación), de un sentido alienado por el pasado al lenguaje del presente.

De signo muy distinto, aunque igualmente en la línea de la hermenéutica ontológica, es la propuesta de Luigi Pareyson. Desde una perspectiva calificable, sin duda, de original, Pareyson ve en la hermenéutica la consecuencia más coherente del existencialismo, en el sentido de un personalismo ontológico. Ambos, existencialismo, primero, y hermenéutica después, forman parte de la estela de disolución del hegelianismo. Pareyson no piensa la disolución del hegelianismo como «proceso histórico, por el que desvanecida la perspectiva de un

---

[21] Ibíd., pág. 259.

[22] Véase al respecto M. Ferraris, ob. cit., págs. 328-330.

[23] Véase al respecto: H. G. Gadamer, «Martin Heidegger und die Marburger Theologie», en *Kleine Schriften,* I, págs. 82-92.

[24] M. Ferraris, ob. cit., pág. 261.

[25] G. Ebeling, *Palabra de Dios y Hermenéutica* (citado por R. Palmer, ¿Qué es la hermenéutica?, pág. 76).

saber absoluto, se propone una hermenéutica del espíritu objetivo»[26]; el historicismo no salió de la órbita hegeliana, a pesar de su rechazo de un saber absoluto, en la medida en que continuó manteniendo el mismo afán de totalidad, de omnipresente condicionalidad histórica. La línea que Gadamer, por ejemplo, traza desde el hegelianismo al historicismo, que desemboca en la hermenéutica heideggeriana, es quebrada por Pareyson con su tesis de que la disolución del hegelianismo venía ya larvada en el primer existencialismo y el idealismo pre-hegeliano.

Frente a las raíces historicistas de una hermenéutica ontológica, en su opinión, nostálgica de totalidad, la hermenéutica debe seguir los caminos de un personalismo ontológico, en el que el hombre «no es historia, sino que tiene historia; no se identifica con su propia situación histórica»[27].

> Toda relación humana —afirma Pareyson—, tanto si se trata del conocer como si se trata del obrar, del acceso al arte o de las relaciones entre personas, del saber histórico o de la mediación filosófica, tiene siempre un carácter interpretativo. Esto no sucedería si la interpretación no fuese por sí misma originaria (...). En resumen: la relación ontológica originaria es necesariamente hermenéutica, y toda interpretación tiene necesariamente un carácter ontológico. Esto significa que de la verdad no hay más que interpretación y que no hay interpretación más que de la verdad[28].

3.2. La hermenéutica metodológica

Una segunda línea en la hermenéutica contemporánea es la constituida por la hermenéutica metodológica. Se caracteriza por centrar su interés en la búsqueda de cánones normativos para la objetiva interpretación textual. El problema de la objetividad es precisamente el foco de la disputa y el gran olvidado, opina Betti, por una hermenéutica ontológica que diluye la dualidad sujeto-objeto, en que aquella se produce, en un análisis del comprender como preestructura existencial tornando superflua la cuestión de la validez de la interpretación.

---

[26] M. Ferraris, ob. cit., pág. 263.

[27] L. Pareyson, *Fichte*, Milán, Mursia, 1976, L-LI (citado por Ferraris, ob. cit., pág. 265).

[28] Ibíd., pág. 266.

Herederos de la hermenéutica clásica, inscrita en la tradición de las ciencias románticas del espíritu que entendieron la hermenéutica como arte de la interpretación, sujeta a controles normativos, está representada por la obra de autores muy diferentes como Emilio Betti (tal vez el representante más genuino de esta corriente), Eric D. Hirsch, Peter Szondi, los componentes de la Escuela de Constanza (Hans Robert Jauss y Wolfgang Iser) o el deconstruccionismo literario de, por ejemplo, los *Yale Critics* (Paul de Man y Harold Bloom).

Aun con propósitos extrafilosóficos en no pocos de ellos[29] sus planteamientos tienen un evidente alcance filosófico e interpelan con sus demandas de criterios metodológicos al mismo núcleo de la hermenéutica ontológica y sus presupuestos fenomenológicos. Todos ellos, con sensibilidades muy diversas, tienen en común la acusación a la hermenéutica de filiación heideggeriano-gadameriana de abandonar el problema de la objetividad de la interpretación para centrar su interés en una mera autorreflexión sin capacidad operativa alguna ni consecuencias prácticas reales para lo que consideran fundamental: la discriminación entre la falsa y la verdadera comprensión de un texto.

El representante más genuino de la hermenéutica metódica es Emilio Betti (1890-1968). Historiador del derecho y fundador en Roma en 1955 de un Instituto de Teoría de la interpretación, publicó ese mismo año su obra principal, la voluminosa *Teoría generalle della interpretazione,* a la que le seguirían textos en tono marcadamente polémicos respecto a Gadamer, tras la publicación por éste de *Verdad y método* en 1960[30].

Betti se lamenta de que la gran tradición hermenéutica alemana que culminó en el romanticismo como teoría general de la interpretación (Humboldt, Schleiermacher, Schlegel, Böckh, Savigny, Ranke, Droysen, Dilthey, ...) se haya quebrado con el giro ontológico de Heidegger (a quien llama «maestro del capricho»), Gadamer y la nueva teología que de ella emana.

---

[29] Estos propósitos, jurídicos en el caso de Emilio Betti, o literarios en el caso de la hermenéutica americana, por ejemplo, no implican la ausencia de consecuencias filosóficas de primera magnitud para la hermenéutica contemporánea, a veces incluso, reflejadas expresamente en polémicas (caso famosísimo de la que Betti mantuvo con Gadamer) o referencias filosóficas. Negarles sustancialidad filosófica en razón de su primaria intencionalidad jurídica o literaria sería una ingenuidad.

[30] Véase E. Betti, «L'ermeneutica storica e la storicitá dell'intendere», en *Annali della Facoltá di Giurisprudencia dell'Universitá di Bari,* 16, págs. 3-28. Para una visión completa de la polémica bettiana con las hermenéuticas ontológicas, véase: E. Betti, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito,* Roma, Ed. G. Mura, Citá Nuova, 1987.

Maurizio Ferraris resume en tres aspectos las objeciones en que se expresa este desacuerdo fundamental bettiano[31]: *a)* la hermenéutica ontológico-existencial excluye cualquier posibilidad de asegurar la corrección de la interpretación porque, en último término, sólo la imposible circunstancia (y, en su opinión, añorada) circunstancia de la identidad entre verdad e historia podría garantizarlo; *b)* Gadamer, que no se reconocería en la anterior objeción, sustenta su planteamiento —según afirma la hermenéutica metódica— en un presupuesto dogmático: la tradición orienta inobjetiva y atemáticamente nuestra precomprensión, nos proporciona ese «sentido común» que garantiza el éxito de la interpretación. Pero, en realidad, dicen, es un presupuesto opaco, un residuo hegeliano de totalidad, al que no podemos acceder por recurso metódico alguno; *c)* por último, la hermenéutica metódica acusa a la hermenéutica fenomenológica de haber abandonado el componente zetético de la hermenéutica (la actitud crítico-metódica ante el texto) en favor de una extrametodicidad niveladora de las diferencias textuales.

La hermenéutica de Emilio Betti busca un difícil equilibrio entre el elemento subjetivo y objetivo de toda comprensión. Se reconoce, por un lado, la vinculación del intérprete a su propia situación y, por otro lado, se reconoce la autonomía de sentido del texto plasmada en la intención del autor. El resultado es una síntesis, difícil y ambigua, de exigencia de objetividad en nuestro acercamiento al texto y de transposición psicológica que busca la reconstrucción de los nexos originarios de sentido que desemboca, en opinión de Gadamer, en una vuelta a la subjetividad de la intención, en el sentido de la hermenéutica romántica de Schleiermacher, actualizada desde el nuevo modelo de objetividad proporcionado por la ciencia.

Betti, desde los presupuestos del realismo fenomenológico de Nicolai Hartmann y del idealismo transcendental, se enfrenta a la hermenéutica ontológica subrayando la necesidad de mantener la alteridad del objeto como prerrequisito de objetividad. Este será, concretamente, el primero de los cuatro cánones que él propone para toda interpretación[32]: *a)* el canon de la autonomía del objeto y la inmanencia del *standard* hermenéutico; *b)* el canon de la totalidad o del contexto en el que emerge el significado de las partes; *c)* el canon de la actualidad del entendimiento por parte del intérprete; y, *d)* el

---

[31] M. Ferraris, ob. cit., págs. 323-324.

[32] Véase E. Betti, «L'ermeneutica storica e la storicitá dell'intendere», en *Annali della Facoltá di Giurisprudencia dell'Universitá di Bari,* 16, págs. 3-28.

canon de la correspondencia del sentido objetivo de las formas representativas a interpretar.

Gadamer respondió a las objeciones de Betti en numerosas ocasiones. Además de las archiconocidas aclaraciones gadamerianas en el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método,* existe una temprana carta de 18 de febrero de 1961 en la cual expone lo esencial de su conocida réplica sustentada en la distinción entre la *quaestio facti* y la *quaestio iuris:* «... yo no propongo un método, sino que describo lo que es (...). En otros términos, yo sólo considero científico reconocer lo que es, en vez de partir de lo que precisamente debería o podría ser»[33]. Con lo que chocamos siempre, insiste Gadamer, existencialmente presupuesta en toda comprensión, es con la ineliminabilidad de nuestros prejuicios históricos, con la imposibilidad de diseñar un método capaz de sustraerse a ellos para alcanzar una objetividad y neutralidad ante ellos.

Estamos, en opinión de Richard Palmer, y por mucho que ello no disuelva, en modo alguno, la polémica, ante dos modos radicalmente distintos de entender la hermenéutica y dos preocupaciones de fondo completamente diferentes.

> Betti, que sigue a Dilthey en la búsqueda de una disciplina básica para las *Geisteswissenschaften,* persigue lo que es práctico y útil para el intérprete. Quiere, en suma, normas que permitan distinguir entre una buena y una mala interpretación y entre un tipo de interpretación y otro. Gadamer, que se basa en Heidegger, formula preguntas tales como: ¿Cuál es el carácter ontológico de la comprensión?, ¿qué tipo de encuentro con el Ser se produce en el proceso hermenéutico?, ¿cómo entra la tradición, el pasado trasmitido, y moldea el acto de comprensión de un texto histórico?[34].

La tesis de Palmer es que ambas posturas son compatibles en tanto abordan aspectos diferentes de la cuestión hermenéutica: el problema del significado de la comprensión, por un lado, y el problema de la exégesis textual, por otro[35]. Una compatibilidad harto dudosa si aceptamos la tesis gadameriana de que «comprender no es comprender mejor, ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que, cuando

---

[33] Citado en E. Betti, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito,* Ed. G. Mura, Roma, Cità Nuova, 1987, pág. 201, núm. 118.

[34] R. Palmer, ob. cit., pág. 84.

[35] Ibíd., págs. 92-95.

se comprende, se comprende de un modo diferente»[36]. Esta tesis afecta al propio núcleo del debate metodológico consistente en la posibilidad misma de un «meliorismo» interpretativo como «telos» de toda hermenéutica metodológica.

Eric D. Hirsch (1928) ha desarrollado otra de las hermenéuticas de intención metodológica. Su perspectiva es, en el fondo, muy similar a la de Betti, centrada igualmente en la consecución de la validez y la objetividad interpretativas, aunque su foco de interés y de aplicación es el ámbito literario. En obras ya famosas como *Validity and Interpretation* (1967) y *The Aims of Interpretation* (1976), plantea la tesis de que la intención del autor debe considerarse el referente de toda empresa interpretativa y el principal garante de la objetividad y validez de la misma. La hermenéutica, en su opinión, no es sino «el modesto y, en sentido antiguo, filológico esfuerzo por descubrir lo que el autor quería decir»[37]. Un esfuerzo que requiere reglas y metodología.

En su opinión, y sobre la base epistemológica de la fenomenología husserliana y la lingüística de Saussure, tras de la desatención respecto del problema de la objetividad en la hermenéutica gadameriana, está la indistinción entre los planos del «significado verbal» (lo que el autor quiso decir) y el de la «relevancia» (o significatividad para nosotros)[38], o lo que es lo mismo: entre la interpretación, en sentido estricto, que busca explicitar la intención del autor, y la crítica, cuyo horizonte es externo a este. Es en este último ámbito en el que se queda, en su opinión, la hermenéutica ontológica.

Otra hermenéutica metodológica de relevancia actual es la protagonizada por Peter Szondi (1929-1971). Szond *(Introducción a la hermenéutica literaria,* 1975), reivindica la legitimidad de la hermenéutica literaria sustentándola en la propia tradición de interpretación filológica, pero sin concesiones al modelo positivista que domina la *Literaturwissenschaft* alemana ni a los presupuestos universalistas de la hermenéutica filosófica. En lugar de esta validación objetivista y cientificista o universalista conecta la hermenéutica literaria con la estética y la vanguardia artística.

> Con «hermenéutica literaria» entendemos una ciencia de la interpretación que, si no pretende prescindir de la filología, quie-

---

[36] H. G. Gadamer, *VM,* págs. 366-367.

[37] E. D. Hirsch, *Validity in interpretation,* New Haven-Londres, 1967, pág. 57.

[38] Ya Betti había reprochado a la hermenéutica ontológica la confusión entre el plano del «*Bedeutung*» (significado) y del «*Bedeutsamkeit*» (relevancia), para un intérprete.

> re sin embargo unirla con la estética. Por eso tiene que basarse en la concepción del arte propia de nuestro tiempo, y justo por ello estará históricamente condicionada y desprovista de validez universal y supratemporal[39].

Szondi piensa que la única posibilidad de liberar a la hermenéutica literaria del positivismo y del modelo ontológico heideggeriano reside en su vinculación con la abandonada tradición alemana de hermenéutica metódica (Chladenius, Meier, Ast, Schleiermacher, Dilthey, ...), que dote a aquella de una verdadera dimensión práctica, enlazando con la cultura de la crítica literaria postergada en Alemania en la actualidad.

La Escuela de Constanza, con su estética de la recepción, representa otra forma de concepción metódica del quehacer hermenéutico. Hans Robert Jauss y Wolfgang Iser centran su propósito «en la rehabilitación del placer comprensivo —anterior y ulterior respecto a la canonización cultural— que acompaña a la fruición estética»[40] (frente a la estética postkantiana), portador así mismo de un valor comunicativo y de emancipación humana fundamental.

El alcance metodológico de las tesis de Jauss es doble: sincrónico, por un lado, en la determinación del efecto de la recepción estética para un intérprete actual; y diacrónico, por otro, como explicitación del proceso histórico de los diversos efectos a que una obra ha dado lugar.

La aportación de Wolfgang Iser, de gran influencia en el mundo anglosajón, sobre bases semejantes a las anteriores, ha ido dirigida a desarrollar una fenomenología de la lectura que explicite la relación intencional entre texto y lector, verdadero epicentro, en su opinión, de la obra literaria.

Maurizio Ferraris menciona entre las corrientes actuales de hermenéutica metodológica al deconstruccionismo literario en los Estados Unidos y los intentos de mediación en Alemania entre hermenéutica y deconstrucción. Aun sin cuestionar los evidentes intereses metódicos (aunque tal vez habría que hablar mejor de intereses validativos), de esta perspectiva hermenéutica, tanto por su actitud contradictoria, o cuando menos, ambivalente, hacia el método, como, y lo que aún es más importante, por su esencial intencionalidad crítica

---

[39] P., Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik, Studienausgabe der Vorlesungen,* Band 5, Fráncfort/M. Suhrkamp, págs. 25-26 (citado por M. Ferraris, ob. cit., pág. 333.)

[40] M. Ferraris, ob. cit., pág. 336.

y desfundante (nihilista incluso), heredada de su referente derridiano, considero preferible situar el deconstruccionismo (en cualquiera de sus versiones) del lado de la hermenéutica crítica.

El deconstruccionismo literario no busca procedimientos metódicos capaces de salvar la distancia temporal o de sustraerse al círculo de la tradición. Admiten como un hecho, que además convierten en algo positivo, la imposibilidad de alcanzar un metalenguaje a resguardo de los lazos de la tradición, un metalenguaje incontaminado del propio lenguaje-objeto abordado.

> La imposibilidad de encontrar un metalenguaje crítico capaz de sustraerse a los vínculos de la tradición, y de distinguirse por ende del lenguaje-objeto, se transforma en una posibilidad positiva: en la medida justamente en que ningún lenguaje de la crítica, de la ciencia, de la filosofía o de la literatura, puede autocomprenderse reflexivamente —entonces todo lenguaje es en último término, homologable en el horizonte transcendental de la Lengua; y no puede aspirar a una validez mayor que la de los otros[41].

La radicalización positiva de esta tesis (ya presente en Gadamer, aunque con derivaciones distintas), conduce a una sobreexplotación crítica de la misma cuyo resultado es un textualismo inmanente que se enfrenta al característico substancialismo y representacionismo de la tradición metafísica.

Bajo la influencia de Derrida, referente ineludible del deconstruccionismo americano, privilegian la retórica textual sobre la lógica de la objetividad y la superación de los valores metafísicos de verdad y autenticidad en favor de un punto de vista nihilista y pragmático. ¿Donde queda entonces su aspiración metódica? Aun a pesar de los caracteres mencionados el textualismo americano (así lo denomina Rorty), sigue viendo en la literatura el presupuesto de toda pretensión de validez.

Con una concepción romántica de la literatura que restablece la estética del genio y la producción inconsciente, el deconstruccionismo americano avala las pretensiones de verdad de la palabra literaria en esa privilegiada conexión con la verdad que la obra genial nos ofrece.

Nada más lógico, pues, que la sospecha de contradicción en todo este planteamiento deconstruccionista, una contradicción que Maurizio Ferraris describe en los siguientes términos:

---

[41] Ibíd., pág. 340

> ... desprovistos de la vigilancia teórica de Derrida, los deconstruccionistas americanos entrejuntan la legítima afirmación según la cual las metodologías no pueden tener pretensión alguna de validez absoluta, y según la cual la distinción entre filosofía y literatura, en definitiva, insostenible —con la idea de que la literatura, y no el método, constituye el momento ultimo de validez de una hermenéutica. Detrás del rechazo del método y de la equiparación de literatura y filosofía no es difícil reconocer el presupuesto de una singular pretensión de validez de la palabra literaria, tanto con respecto al método como con respecto a la filosofía[42].

La preponderancia de la retórica y la «realizabilidad» lingüística frente a la lógica y la objetividad, la liberación de los estándares positivistas de la crítica literaria en los deconstruccionistas americanos, la autorreflexividad del lenguaje literario de los *Yale critics*[43], o la negación derridiana del sentido de un texto, dibujan un paisaje que en mi opinión encaja mejor en ese nuevo y heterogéneo modelo que hemos caracterizado con el término: hermenéutica crítica.

3.3. La hermenéutica crítica

La hermenéutica crítica constituye la tercera línea en el paradigma hermenéutico contemporáneo. Resultará a algunos, sin duda, un término polémico este de hermenéutica crítica, y mucho más aun, seguramente, las adscripciones a ella, y ello a pesar de que no es nuevo[44]. Tal es la preponderancia que ha tenido el modelo ontológico en el paradigma hermenéutico.

Existe, sin embargo —desearía subrayar—, una multiplicidad de pujantes perspectivas surgidas tras la publicación de *Verdad y método* en 1960 (concretamente a partir de la década de los 70 del siglo xx). Sus críticas, objeciones, propuestas de complementación o prolongaciones innovadoras respecto a los presupuestos de la hermenéutica de filiación ontológica, consideran insuficiente la mera descripción de las es-

---

[42] Ibíd., págs. 341-342.

[43] Véase M. Ferraris, *La svolta textuale*, Pavia, Clup, 1984, págs. 103-132.

[44] Véase por ejemplo A. Cortina, «La hermenéutica crítica en Apel y Habermas», en *Estudios Filosóficos XXXIV/95* (1985) págs. 83-114. O también, J. Bleicher, *Hermeneutics as Metod, Philosophy and Critique*, Routledge and kegan Paul, Londres/Nueva York, 1980 (especialmente, págs. 141-212).

tructuras del otorgamiento de sentido, sin por ello abandonar su reconocimiento, para subrayar el valor y potencial crítico (emancipatorio, incluso, según autores) del comprender humano.

La hermenéutica crítica viene constituida por importantes y numerosas aportaciones que en los últimos tres decenios han mostrado sus discrepancias no sólo con la mera descripción fenomenológica de la comprensión, sino también con la pura búsqueda de cánones metodológicos. Bien entendido, claro está, de que la reclamación del carácter crítico de la comprensión hermenéutica no resulta contradictoria con ciertas exigencias metodológicas, y aun ontológicas, en un sentido no exclusivista.

Sus discrepancias con el modelo ontológico sobrepasan el simple desacuerdo puntual para conducir a la hermenéutica por nuevas sendas fruto de su mediación con teorías y paradigmas ajenos a la tradición hermenéutica. Sendas conducentes a territorios abiertos a la diversidad, a la contingencia y al diálogo que conforman, en mi opinión, el modelo más sugerente y productivo de la hermenéutica en los últimos años.

El concepto de hermenéutica crítica, con todo, es un concepto ambiguo y laxo, que ha de entenderse, en mi opinión, teniendo en cuenta tres considerandos iniciales:

a) no constituye un *corpus* unitario de respuestas, argumentos o teorías. Sus representantes no sólo no forman escuela sino, al contrario, discrepan entre sí. Se trata de un repertorio heterogéneo de concepciones hermenéuticas cuyo nexo de unión es el reconocimiento de la necesidad de otorgar un papel relevante a la crítica en todo proceso de otorgamiento de sentido.

b) El concepto de hermenéutica crítica se contrapone a la idea de una «hermenéutica tradicional» en un doble sentido: en primer lugar, en tanto que sus desarrollos teóricos no son ya deudores principalmente de la tradición del humanismo clásico y romántico y, en segundo lugar, por un alejamiento de la propia manera de concebir la tradición en la hermenéutica gadameriana como horizonte que se rehabilita acríticamente como estructura ontológica.

c) El criticismo hermenéutico, como vimos, no resulta contradictorio con, sino, antes bien, complementario de desarrollos teóricos exógenos a la tradición hermenéutica: la filosofía analítica, la crítica de ideologías, el psicoanálisis, el nihilismo, el existencialismo, etc. Sus representantes, no obstante, no pueden ser (ni se verían a sí mismos), catalogados «académi-

camente» como hermeneutas, lo cual no es impedimento para reconocer que sus respectivas obras tienen un profundo sentido hermenéutico. Y ello aunque no siempre, ni de manera unívoca, ni, tal vez, expresamente, según que casos, hayan desarrollado una obra en clave hermenéutica.

La hermenéutica crítica no es una adscripción, no tiene un sentido taxonómico. Prefiero hablar de los caracteres identificativos de la misma y de las obras de aquellos autores que los suscriben como referentes imprescindibles en la constitución de una hermenéutica que reconozca, como decíamos, el potencial crítico inscrito en todo otorgamiento de sentido.

Una aproximación a los caracteres identificativos comunes[45] de la hermenéutica crítica arrojaría, sin merma de las matizaciones impuestas por la carencia de distancia histórica y la efervescencia y dinamismo productivo de sus autores en la actualidad, entre otros, los siguientes rasgos:

a) Reconocimiento de la necesidad de una hermenéutica desmitificadora del sentido frente a la mera interpretación del mismo. Una «hermenéutica de la sospecha» tras la mera «recolección del sentido», para decirlo con Paul Ricoeur.
b) Desarrollo, frente a la descripción de los plexos de sentido generados por la tradición, de una hermenéutica que rehabilite el poder de la reflexión crítica e incluso, en según que casos, vertebrada por un anhelo de emancipación respecto a las esferas de control y dominio sedimentadas en dicha tradición, o un distanciamiento, en ocasiones, de la propia idea de sentido histórico.
c) Conciencia de la necesidad de una crítica del cientificismo que no renuncie, sin embargo, a una asimilación positiva del pensamiento científico.
d) Reivindicación de una herméutica materialmente enraizada, que no otorgue, por tanto, un valor absoluto al componente lingüístico desligado de la praxis de la que emerge.

[45] Dejamos de lado ahora los rasgos característicos específicos del criticismo hermenéutico de autores concretos, o de algún grupo de ellos. Por poner un ejemplo, un rasgo como la afirmación del carácter fragmentario, relativo y retórico de la verdad, no podría ser suscrito en absoluto por Habermas o Apel, mientras que con diversas modulaciones sí lo haría Rorty, Vattimo o Derrida. Una discrepancia que, paralelamente, desembocará en la opuesta valoración del movimiento posmoderno.

e) Asunción de los desafíos ético-políticos en las sociedades avanzadas actuales —el conocimiento en las sociedades de comunicación de masas, la tecnología de la información, los modelos de desarrollo democrático, el control y uso de armamentos, etc.—, y capacidad de respuesta ante los mismos.

Desde estos considerandos habrían trabajado en el camino de una hermenéutica crítica, con diversidad de propósitos, acentos y peso en sus obras, autores tan distintos, e incluso opuestos, y de tradiciones tan diversas como: Apel, Habermas, Derrida, Ricoeur, Rorty o Vattimo, entre otros. En cualquier caso, por el peso y significatividad de sus perspectivas, imprescindibles en la filosofía contemporánea; y por ofrecer, asímismo, una pregnante muestra de las divergencias y discrepancias en el seno mismo de la hermenéutica crítica —rasgo esencial, a mi juicio, de la propia actitud que se suscribe bajo ese rótulo— estos seis autores representan con bastante claridad, lo que cabría entender como un planteamiento critico-hermenéutico en sus principales versiones.

Entre estos seis modelos crítico-hermenéuticos, objeto de nuestro próximo análisis, existe, no obstante, una profunda escisión que les divide en dos grupos perfectamente diferenciados.

Se trata de una discrepancia de gran calado en la que se sustancian dos estrategias racionales completamente divergentes, que han protagonizado importantes polémicas sobre la racionalidad en los últimos decenios. Esta escisión no es otra que la que se abre entre quienes postulan la necesidad de una fundamentación racional de todo proceso de otorgamiento de sentido y quienes, no sólo no ven tal necesidad, sino que pugnan por el desmontaje de la tradición fundamentacionista misma en la que se inscribe el discurso filosófico occidental, asunto este harto complejo, que ofrece múltiples derivaciones, matizaciones y presupuestos.

Al primer grupo pertenecen, paradigmáticamente, Habermas y Apel (aun con no pocas diferencias entre ellos sobre el modelo de fundamentación, como veremos), mientras que en el segundo grupo figurarían autores como Derrida, Ricoeur, Rorty o Vattimo.

Capítulo 5

Hermenéutica y crítica de las ideologías

> Si la hermenéutica debe recoger críticamente la herencia de la Ilustración, tiene que conservar en la comprensión, tanto el supuesto de la superioridad virtual del *interpretandum,* como la exigencia hegeliana básica de la autopenetración reflexiva del espíritu, y derivar de ello la primacía del juicio del intérprete.
>
> (K. O. Apel, *La transformación de la filosofía)*

1. LA CONFRONTACIÓN ENTRE HERMENÉUTICA Y CRÍTICA DE LAS IDEOLOGÍAS

El debate entre hermenéutica y crítica de las ideologías se suscitó desde el mismo momento de la publicación de *Verdad y método* en 1960. Nombres como Habermas, Apel, Bubner, Wellmer, Giegel, Bormann[1], junto al propio Gadamer, comenzaron toda una serie

[1] Las principales aportaciones a este debate fueron recogidas en un volumen colectivo, K. O. Apel, ob. cit. (Hg), *Hermeneutik und Ideologiekritik* (abreviadamente *HI)* Fráncfort, Suhrkamp, 1971.

de críticas, objeciones, replicas y contrarréplicas, así como de mutuos reconocimientos e influencias que terminaron por hacer de este debate uno de los más fructíferos del siglo XX. Un debate que tuvo su prólogo en la confrontación entre Adorno y Heidegger, a la que el propio Gadamer, por cierto, no fuera ajeno, sobre todo en lo relativo a cuestiones estéticas[2].

Cabría reconstruir el debate distinguiendo, fundamentalmente, dos etapas en el curso de la década en que se desarrolló. En una primera etapa, los dos polos de la discusión se autopresentaron como perspectivas antagónicas, con concepciones opuestas sobre la racionalidad. A ella, y como aportaciones más relevantes, podemos citar, en orden cronológico las siguientes: en primer lugar la «Recensión» de Gadamer que sobre *Verdad y método* realizara K. O. Apel[3] en 1963; responde Gadamer en 1965 en el «Prólogo» y el «Epílogo» a la segunda edición de la citada obra; al año siguiente, en 1966, aparece una conferencia de Gadamer redactada en 1965 titulada: «La universalidad del problema hermenéutico»[4]; Habermas continúa con las objeciones formuladas en el marco de sus investigaciones metodológicas en *Un informe bibliográfico. La lógica de las ciencias sociales* (manuscrito que data de abril de 1966, aunque no fuera publicado hasta 1967); ese mismo año Gadamer responde en «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos» a *Verdad y método*[5].

Una segunda etapa más compleja, integradora (naturalmente sin menoscabo de la crítica) y, a mi juicio aún abierta[6], es la caracterizada por el intento de mediación entre los planteamientos hermenéuticos y las exigencias de la crítica de ideologías. Una mediación que en lo que hace a los representantes de esta última, ha sido buscada, fundamental-

---

[2] Véase Peter Christian Lang, *Hermeneutik, Ideologiekritik, Asthetik. über Gadamer und Adorno sowie fragen einer aktuellen Asthetik*, Verlag Anton Main Meisenheim, GmbM, Forum Academicum Königstein/Ts, 1981.

[3] K. O. Apel, en *Hegel Studien*, II, 1963, págs. 314-322.

[4] Traducción castellana en *Verdad y método* II, págs. 213-224.

[5] Traducción castellana en *Verdad y método* II, págs. 243-266.

[6] Que la segunda etapa del debate ha resultado más compleja y fructífera es evidente tanto por la superación de la inicial tendencia a plantear las posiciones como antagónicas, como por la sucesiva incorporación de perspectivas críticas a las primeras de Habermas y Apel. A pesar de que la fuerza inicial del debate se ha perdido, obviamente, en mi opinión sigue aún abierto en tanto que sigue en primera línea de importancia e interés la mayoría de los temas que suscitaron el mismo. Este es el caso del pujante planteamiento de Richard Rorty frente a las tesis habermasianas de la posibilidad de una fundamentación normativa de la comprensión. O también el caso de las posiciones del pensamiento débil, frente a quienes pretenden una vuelta a los grandes principios del racionalismo ilustrado, más cercano a Gadamer en esto, etc.

mente, por dos vías diferentes: *a)* por un lado, a través de la integración de hermenéutica y crítica ideológica en tanto que dos momentos complementarios e irreductibles de nuestra racionalidad, este es el caso de las principales aportaciones de Apel, Habermas o Wellmer; y *b)* por otro lado, a través de una aprehensión crítica de la reflexión hermenéutica, en el sentido de un concepto de reflexión intrínsecamente crítico. Y esto último, a su vez, por tres vías fundamentales: mediante una determinación de la verdad hermenéutica como recuperación y asimilación crítica de la tradición, como es el caso de Claus V. Bormann; a través de una determinación de la verdad mediante el trabajo de lo que denomina una «reflexión de la reflexión» en el tiempo, tal es el caso de Rudiger Bubner; y, finalmente, en el sentido de Paul Ricoeur cuya propuesta de mediación pretende reintegrar la crítica al campo que, según él le corresponde, y que no es otro que el campo de la hermenéutica: «A mi parecer —afirma— se debe integrar la teoría de las ideologías en el campo de la hermenéutica»[7]. Frente a ellos, sin entrar aún en detalles, Gadamer centró desde un comienzo su estrategia de argumentación en la caracterización de las limitaciones de todo concepto de crítica incapaz de reconocer su obligada mediación por la condición universal de la perspectiva hermenéutica.

La secuencia de esta segunda etapa del debate fue la siguiente: K. O. Apel en 1968 escribe: *Cientística, hermenéutica y crítica de la ideología. Proyecto de una teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseoantropológica*[8]; en 1969 escribe A. Wellmer *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*[9]; ese mismo año Claus V. Bormann publica *Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung*[10]; en 1970 aparece una importante texto de Habermas: *La pretensión de universalidad de la hermenéutica*[11]; también Apel ese año escribe: *¿Cientificismo o hermenéutica transcendental? La pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo*[12]; igualmente es de ese año la aportación de Rudiger Bubner: *Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst*[13]. En 1971

---

[7] P. Ricoeur, «Ideologie und Ideologiekritik», en *Phänomenologie und Marxismus I,* Frankfort, Suhrkamp, 1977, pág. 228.

[8] Reproducido después en *TF* II, págs. 91-120.

[9] A. Wellmer, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo,* Barcelona, Ariel, 1979. (Véase especialmente, parte I, § 4.)

[10] Incluido en K. O. Apel, *et al.* (Hg), *HI,* págs. 83-119.

[11] En J. Habermas, *LCS* (añadido a la primera edición), págs. 277-306.

[12] Incluido posteriormente en *TF* II, págs. 169-208.

[13] Incluido en K. O. Apel, *et al.* (Hg), *HI,* págs. 210-243.

Gadamer responde nuevamente a sus críticos en *Replica a «Hermenéutica y crítica de la ideología»;* y en el epílogo a la tercera edición de *Verdad y método* de 1972. En 1971 también, Habermas escribe una *Introducción a la nueva edición de Teoría y praxis. Algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis*[14]; Apel en 1973 publica su gran obra *La transformación de la filosofía* en la que, además de los artículos ya mencionados en notas, incorporados a ella pero ya redactados, incluye nuevas y extensas referencias[15]; de 1973 es también la aportación principal de P. Ricoeur a este debate, bajo el título: *Hermenéutica y crítica de la ideología*[16].

Las últimas referencias críticas habermasianas (aunque nunca asumibles como definitivas), pueden encontrarse en *La teoría de la acción comunicativa I*[17], y en *Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich?*[18].

Podemos identificar el eje del debate, en pocas palabras, en la discusión en torno al significado y alcance del concepto de reflexión. En tanto que Gadamer limita el poder de la misma con su defensa de la universalidad de la hermenéutica (en orden a la que nos hallamos ya siempre e incondicionalmente inscritos en una tradición desde la cual comprendemos), sus críticos le reprochan ignorar la capacidad de toda reflexión para trascender esa tradición desde la que, efectivamente, siempre comprendemos; es decir, le acusan de ignorar el componente crítico propio de la reflexión. Precisamente las disputas sobre el concepto de tradición y prejuicio, sobre el papel del lenguaje o el poder, sobre las relaciones entre las ciencias empíricas y la perspectiva hermenéutica, o la propia posibilidad de una ciencia social con un propósito emancipador, etc.; encuentran su fundamento en esa concepción de fondo, radicalmente diferente, de la naturaleza de la reflexión humana.

Comencemos, pues, analizando las implicaciones de la pretensión gadameriana de universalidad para la perspectiva hermenéutica,

---

[14] Incluido en J. Habermas, *Teoría y praxis,* págs. 13-48.

[15] Véase especialmente: *Introducción a TF,* la segunda parte del tomo I, titulada «Hermenéutica y crítica del sentido», y la segunda parte del tomo II, titulada «La transformación de la filosofía transcendental: el *a priori* de la comunidad de comunicación».

[16] Publicado inicialmente en E. Castelli (comp.), *Démythisation et Idéologie,* París, Aubier-Montaigne, 1973, págs. 25-64. Véase actualmente en P. Ricoeur, *Del texto a la acción,* págs. 307-348.

[17] Edición cast., Madrid, Taurus, 1987, págs. 182-192.

[18] *Zum 100 Geburstag Hans Georg Gadamer,* en *Neue Zürcher Zeitung* 12/13 de febrero de 2000.

punto de partida del debate, para concretar, posteriormente, la problemática en torno al concepto de reflexión.

1.1. LA PRETENSIÓN DE UNIVERSALIDAD DE LA HERMENÉUTICA

Como ya indicamos en el tercer capítulo, *Verdad y método* se autoconcebía como una respuesta al *impasse* del objetivismo y el metodologismo de la hermenéutica historicista incapaz, como probaría el caso de Dilthey, de conferir coherencia y operatividad a su concepción universalizadora de la hermenéutica, y que ahora Gadamer optaba por reconstruir desde las nuevas bases aportadas por la ontología heideggeriana. El problema hermenéutico —resumiendo su idea— es el problema del comprender e interpretar humanos como rasgo fundamental de nuestro propio estar en el mundo, raíz donde hemos de buscar y dar significado a la experiencia más originaria de la verdad. Un «comprender», por tanto, previo a toda conceptuación científica, que se manifiesta en el fenómeno mismo del lenguaje y que la hermenéutica ha de hacer patente en su carácter universal, sin poner en cuestión «lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino *describiendo* lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer»[19].

Conviene comenzar recordando que las críticas a la pretensión gadameriana de universalidad hermenéutica pretenden limitar su alcance, sin desdeñar, por ello, su valor como momento insoslayable de todo acto comprensivo. Importa, pues, y como antesala del debate, subrayar la deuda de Habermas y Apel para con la hermenéutica con el fin de comprender el sentido estricto de su criticismo.

Habermas ha valorado muy positivamente numerosos aspectos en la hermenéutica, subrayando especialmente la existencia de un momento hermenéutico absolutamente necesario en toda descripción de la actividad social. Factor que obliga al observador a tener que contar siempre con el ámbito precomprensivo en que se generan sus propias cualificaciones como intérprete social. Ya en *La pretensión de universalidad de la hermenéutica* (1970) , Habermas reconocía, en este sentido, a la hermenéutica el mérito de recordar a las ciencias sociales «problemas que se derivan de la preestructuración simbólica del ámbito objetual de esas ciencias»[20], como, por ejemplo, la elec-

[19] H. G. Gadamer, *VM*, pág. 10.

[20] Habermas menciona cuatro aportaciones de la hermenéutica en que esta cobra significación para la ciencia: *a)* La conciencia hermenéutica destruye la

ción del marco teórico y de los predicados teóricos básicos, que tienen que conectarse y conformarse a la precomprensión precientífica del propio ámbito objetual del que dependen.

En el *Prólogo* a la nueva edición de 1982 de la *Lógica de las Ciencias sociales* Habermas afirma:

> Mi apropiación de la hermenéutica y de la filosofía analítica me condujo entonces a la convicción de que la Teoría Crítica de la Sociedad tenia que liberarse de la conceptuación de la filosofía de la conciencia (...). El resultado estrictamente metodológico de mi dedicación a la hermenéutica y a la filosofía analítica consistió, en primer lugar, en que me fue posible poner al descubierto la dimensión de un acceso en términos de comprensión al ámbito objetual simbólicamente estructurado de las ciencias sociales[21].

Para él, «con el acceso en términos de comprensión al ámbito objetual de la acción social, se plantea ineludiblemente la problemática de la racionalidad. Las acciones comunicativas requieren siempre una interpretación al menos incoativamente racional»[22].

Reconoce, en primer lugar, la deuda contraída con la hermenéutica ontológica respecto al problema del fundamento de las ciencias sociales, que ha sido discutido tan profusamente en los últimos decenios. De dicho debate ha surgido una progresiva desvalorización del *Sinnverstehen* como método especial de las ciencias sociales para ser concebido más bien como un elemento constitutivo de toda acción social.

> Las caracterizaciones de lo que hacen los otros, y sus intenciones para hacerlo —afirma—, no son, en efecto, elementos externos, sino constitutivos de la vida social; son el hilo con el que se entreteje la intersubjetividad en que aquella se funda. Los procedimientos hermenéuticos son, en resumen, insoslayables mientras

---

autocomprensión objetivista de las ciencias tradicionales del espíritu; *b)* la conciencia hermenéutica, recuerda, como hemos mencionado, a las ciencias sociales problemas que se siguen de la preestructuración simbólica del ámbito objetual de esas ciencias; *c)* dicha conciencia afecta también a la autocomprensión cientificista de las ciencias de la naturaleza, aunque no naturalmente a su metodología; y *d)* la conciencia hermenéutica traduce la información científica al lenguaje del mundo social de la vida. J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales,* Madrid, Tecnos, 1988 (en adelante *LCS),* págs. 282-283.

[21] Ibíd., pág. 13.

[22] Ídem., *Teoría de la acción comunicativa,* I (en adelante *TAC),* Madrid, Taurus, 1982, pág. 152.

los datos hayan de recogerse en el plano de la experiencia comunicativa[23].

Sin embargo, Habermas se apresura a rechazar la idea weberiana (que, por lo demás, late tras lo dicho), de que el significado de una acción pueda reducirse a las intenciones de sus agentes. Comprender el significado de una acción exige, de acuerdo con la herencia del último Wittgenstein, hoy rentabilizada sociológicamente por autores como Peter Winch[24], la capacidad de participar en la forma de vida en la que aquélla se encuentra incardinada. Esto supone una asunción, al menos implícita, de las condiciones de validez que estructura esa forma de vida. Por ello, la comprensión no puede ser neutral, sino que está unida esencialmente a una valoración racional.

De aquí surge una segunda consideración general (o reconocimiento) de los procedimientos hermenéuticos: son insoslayables, igualmente, en la elección del marco categorial de investigación, en tanto que se constituyen en expresión del inevitable carácter valorativo, incluso, de su propia orientación.

En 1980, en una ponencia titulada *«Ciencias sociales reconstructivas vs. comprensivas»*[25], Habermas hizo un balance del papel de los procedimientos hermenéuticos en la ciencias sociales. Su valoración es claramente positiva respecto de su necesidad, aunque tiene que enfrentarse a dos tipos de objeciones: la que procede de Gadamer y su negativa a introducir reductivamente el elemento metodológico en la hermenéutica; y la que procede del otro extremo, el representado por la filosofía de la ciencia social de inspiración neopositivista, para la cual la comprensión no tiene especificidad alguna, ya que los problemas de interpretación se resuelven con el perfeccionamiento de las técnicas habituales de investigación, quedando, por otra parte, intacta la ambición primariamente explicativa de la teoría. Frente a ambas perspectivas, la hermenéutica crítica se presenta como una alternativa de síntesis.

En 1981 en su *Teoría de la acción comunicativa* expuso más detenidamente la contribución metodológica de la hermenéutica filosófica[26]:

---

[23] J. Habermas, *LCS*, pág. 252.

[24] Véase P. Winch, *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

[25] En *Conciencia moral y acción comunicativa (CMAC)*, Barcelona, Península, 1985, págs. 31-55.

[26] J. Habermas, *TAC* I, pág. 188.

a) El intérprete no puede esclarecer el significado de una manifestación simbólica si no se implica como participante virtual en el proceso de entendimiento. Esta actitud realizativa le vincula a la precomprensión de la situación hermenéutica de la que parte.

b) Esta vinculación, no tiene, sin embargo, por qué mermar la validez de su interpretación. Para evitarlo, puede servirse de la propia estructura racional interna de la acción orientada al entendimiento, y usar reflexivamente la competencia de juicio que caracteriza a un participante en la comunicación que sea capaz de responder de sus actos, poniendo así, sistemáticamente en relación el mundo de la vida del autor y de sus contemporáneos con su propio mundo de la vida.

c) De esta manera puede, en fin, reconstruirse el significado del *interpretandum,* como contenido objetivo de una manifestación simbólica susceptible de crítica que es sometida a un enjuiciamiento por lo menos implícitamente. Este último aspecto, como luego veremos, queda fuera de la concepción gadameriana, siendo no obstante, a juicio de Habermas, parte integrante de la estructura básica de toda comprensión hermenéutica.

Existe, así mismo, una semejanza fundamental en la autocomprensión de la tarea de la filosofía en la actualidad en los planteamientos de Gadamer, Habermas y Apel: esta tarea no es otra que la de restablecer la integridad escindida de la razón en esferas autónomas y especialidades cuyo resultado ha sido la fragmentación del saber y la consiguiente pérdida de sentido unitario de lo real. El atractivo de la hermenéutica gadameriana fue, desde un principio, para Habermas o Apel, su denuncia del objetivismo cientificista, su apuesta por la superación del modelo sujeto-objeto en favor del reconocimiento de la intersubjetividad como estructura previa y concomitante de la racionalidad misma. La filosofía, pues, está llamada a alumbrar una racionalidad situada más allá de la escisión entre teoría y praxis, entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, y capaz, para decirlo con Habermas, de «establecer una mediación entre las culturas de expertos y la práctica cotidiana»[27]. También Gadamer, siguiendo a Heidegger, planteó la necesidad de traducir al lenguaje ordinario, como lenguaje originario, los productos del formalismo

[27] Ídem, *TAC* II, pág. 564.

científico. El lenguaje ordinario opera como instancia intermedia entre el saber especializado y la praxis, pero «el modo de conocimiento de la ciencia —afirma— es tal que imposibilita esa instancia. Ella misma es técnica»[28]. El lenguaje ordinario otorga el sentido al lenguaje científico, ya que no es posible, por ejemplo, utilizar procedimientos matemáticos para explicar qué son las matemáticas, ni determinar qué es la física a partir del método empleado por ella.

Sin embargo, Apel y Habermas critican a Gadamer la absolutización del momento hermenéutico al entenderlo como elemento constitutivo de nuestro «estar en el mundo». Según la perspectiva gadameriana parece que sólo existieran procesos interpretativos en la constitución del mundo social, de modo que, como consecuencia, la preestructura simbólica universal que guía esos procesos parecería ser ajena a la evolución del propio marco social. Una tesis que ha sido calificada de «falacia epistémica» por William Outhwaite: «del hecho de que los procesos interpretativos sean una parte importante de lo que ocurre en el mundo social y de que nuestro acceso a ese mundo tenga lugar necesariamente por medio de nuestra comprensión de esos procesos interpretativos (doble hermenéutica de Giddens), no se puede sacar la conclusión de que sólo exista eso, o que sólo se pueda conocer tal existencia»[29].

Habermas rechaza esta implicación de la pretensión gadameriana de universalidad de la hermenéutica, proponiendo como alternativa una integración de la preestructura simbólica —siempre subyacente en la constitución del mundo de la vida— en la compleja trama de elementos no siempre transparentes a la conciencia y que condicionan, sin embargo, la producción y reproducción de la vida social. En este sentido Habermas lleva a cabo una reconstrucción materialista de la hermenéutica gadameriana, como ya mencionábamos, cuyo objetivo primordial sería corregir el idealismo latente provocado por la absolutización del componente lingüístico en los procesos de generación del mundo-de-vida.

En opinión de Habermas «el plexo objetivo a partir del cual pueden entenderse las relaciones sociales está constituido, a la vez, de lenguaje, trabajo y dominio»[30], razón por la que una concepción, como la de Gadamer, que «mistifique el lenguaje convirtiéndolo en sujeto de la forma de vida y de la tradición, se vincula al supuesto idealista

---

[28] H. G. Gadamer, «¿Qué es la verdad?», en *VM* II, pág. 55.

[29] W. Outhwaite, «Hans-Georg Gadamer», en Quentin Skinner (comp.) *El retorno de la Gran Teoría en ciencias humanas,* Madrid, Alianza, 1988, pág. 45.

[30] J. Habermas, *LCS,* pág. 259.

de que la conciencia articulada lingüísticamente determina el ser material en la práctica de la vida»[31]. A la discusión de este asunto dedicó Habermas en 1970 su artículo: *«La pretensión de universalidad de la hermenéutica»*, precisamente con motivo de la publicación de una obra colectiva en conmemoración del setenta aniversario de Gadamer[32].

Desde el punto de vista de la condición universal de la hermenéutica, a Gadamer le parece un absurdo, fruto posiblemente de una incomprensión sobre el verdadero significado de la perspectiva hermenéutica, que el trabajo y el dominio puedan traspasar las fronteras e imponer límites a las estructuras de la lingüisticidad humana. ¿Es que acaso el trabajo y el dominio, en tanto factores reales que configuran la práctica de la vida, no necesitan del lenguaje para ser traídos a la conciencia del intérprete social? Gadamer no se siente afectado por dicha objeción e insiste en que su planteamiento tan sólo afirma que para traer a la conciencia la realidad hay que articularla lingüísticamente: «La realidad no acontece a espaldas del lenguaje»[33].

Gadamer tiene, sin duda, razón cuando reclama para el lenguaje la función mediadora de lo real en la conciencia, la condición de posibilidad, en definitiva, de la constitución misma de todo otorgamiento de sentido. Ahí hunde sus raíces su universalidad. Pero, por otra parte, no puede o no quiere ver que el lenguaje es menos neutral de lo que parece, y que en esa su función mediadora, arrastra cuantas contradicciones encuentra en la praxis social de la que emana, hasta llegar incluso a convertir en opaca a la conciencia. Y es que Gadamer no acepta que el lenguaje, ahora a la inversa, tenga también sus mediaciones, no acepta que sea, como dice Habermas «también un medio en el que se reproduce el dominio y el poder social»[34]. «Sirve a la legitimación de relaciones de poder organizado. Y en la medida en que las legitimaciones no declaran la relación de poder que ellas posibilitan (...), el lenguaje es también ideológico»[35]. Cuando tropieza con una dependencia tal del nexo simbólico respecto de las relaciones factuales, que lo que está en juego no son ya «equivocaciones y engaños en un lenguaje», sino «equivocaciones y engaños con el lenguaje

---

[31] Ibíd., págs. 258-259.

[32] R; Bubner, K. Cramer y R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik,* vol. II, Tübingen, 1970, págs. 73-104. Incluido posteriormente en *LCS* (trad. cast., Tecnos, 1980, págs. 277-306).

[33] H. G. Gadamer, *VM* II, pág. 237.

[34] Ibíd., pág. 257.

[35] Ibíd., pág. 257.

como tal», la hermenéutica ha de convertirse, desde la perspectiva habermasiana, en «crítica ideológica», o también podemos decir, en una «hermenéutica profunda». De momento, subrayemos únicamente que el sentido de la limitación habermasiana de la pretensión de universalidad de la hermenéutica recorre el camino de una reconstrucción crítico-materialista en los términos de la crítica de ideologías.

La crítica de K. O. Apel comparte con Habermas lo esencial: el rechazo a la absolutización idealista del lenguaje que sustenta la pretensión gadameriana de universalidad de la hermenéutica. «La hermenéutica pura —afirma— no tiene en cuenta que la realidad social —la vida de esta realidad social, vivida en la praxis técnica y político-económica— no se manifiesta suficientemente ni adecuadamente en el "espíritu objetivado" de la tradición lingüística, en el más amplio sentido»[36].

Apel, sin embargo, añade un matiz interesante respecto de la opinión habermasiana, en la medida en que distingue expresamente entre el aspecto metodológico y el aspecto cuasi-transcendental de la pretensión de universalidad de la hermenéutica. Por un lado dicha pretensión tiene que ser, a su juicio, rechazada en su aspecto metodológico, es decir, si se refiere al método de las tradicionalmente llamadas «Ciencias del Espíritu». En este sentido esta observación pudiera parecer que no afecta a la concepción gadameriana, ya que parte de un antimetodologismo a ultranza. Y, sin embargo, no es así, porque una de las consecuencias más desdeñables de la universalización metodológica de la comprensión por parte del historicismo, a saber: la falta de complementariedad entre hermenéutica y ciencias empíricas, no se evitan renunciando a todo criterio metodológico, sino al contrario, construyendo una hermenéutica normativa y metodológicamente relevante[37] que, junto a la cuestión de las condiciones de posibilidad de la comprensión, no renuncie, sin embargo, a plantear la pregunta por la validez de la misma.

La defensa de lo que Apel denomina «aspecto cuasi-transcendental de la pretensión de universalidad de la hermenéutica», implica reconocer «que el mundo de la vida está ya siempre interpretado lingüísticamente y el *a priori* del acuerdo, efectuado en lenguaje ordinario en el contexto del mundo de la vida, es la condición irrebasable de posibilidad y validez intersubjetiva, tanto de cualquier cons-

---

[36] K. O. Apel, *TF* II, pág. 369.

[37] Véase K. O. Apel, *TF*, vol. I. págs. 33-49: «Por una filosofía trascendental relevante metodológicamente crítica de Heidegger y Gadamer.»

trucción teórica concebible, filosófica o científica, como también de la "reconstrucción" del lenguaje mismo»[38]. En síntesis, Apel está reclamando para la tarea hermenéutica un doble reconocimiento: por un lado, requiere un «distanciamiento reflexivo» que nos permita adoptar una perspectiva crítica frente al «espíritu objetivado» en la tradición, y por otro lado, demanda un «compromiso prerreflexivo» que reconozca esas objetivaciones como presupuestos cuasi-transcendentales de la comprensión y la validez del sentido.

Habermas prefiere insistir, y así lo hace en su *Teoría de la acción comunicativa,* en la eliminación de todos los factores (lingüísticos y extralingüísticos) que —operantes en el proceso de comprensión— distorsionen la verdadera comunicación. La existencia en las sociedades actuales de una comunicación sistemáticamente distorsionada exige, en su opinión, que vayamos más allá del mero *Sinnverstehen* hermenéutico, propio de la vertiente ontológica, en la dirección de una crítica de las ideologías capaz de otorgar a la nueva hermenéutica un carácter emancipador. Radnitzky nos ofrece una definición programática de la tarea de la hermenéutica desde esta función liberadora de las coacciones y distorsiones de la comunicación humana: «Las ciencias humanas hermenéuticas estudian las objetivaciones de la actividad cultural humana con la visión de interpretarla, o encontrar al menos el significado expresado, en orden a establecer un coentendimiento o posiblemente incluso un consenso que todavía no ha sido obtenido»[39].

Desde otro punto de vista Claus V. Bormann[40] ha criticado la ambigüedad y precariedad del universalismo hermenéutico gadameriano. Lo considera ambiguo en tanto que aplica, por un lado, el concepto de «experiencia» al ámbito de la estética o la historia, con lo que parece conferirle concreción, pero, por otro, y seguidamente, lo utiliza en un sentido mucho más abstracto y falto de determinaciones para referirse al rango universal de la verdad hermenéutica. La experiencia hermenéutica sería así, a un tiempo, el medio de acceso a esa universalidad abstracta originaria, en la que se descubre que «el lenguaje es, el lenguaje de la razón misma» y, a la vez la más concreta interpretación y apropiación también de un evento de nuestra historia pasada. En esta ambigüedad, se mueve, a juicio de Bormann, el concepto, para él clave, de *Verdad y método,* el concepto que debería de-

[38] Ibíd., vol. II. 370.
[39] G. Radnitzky, ob. cit., pág. 22.
[40] C. Bormann, ob. cit., pág. 115.

terminar dicha verdad, motivo, por el contrario, de un universalismo hermenéutico precario.

1.2. EL PODER DE LA REFLEXIÓN FRENTE AL PRINCIPIO DE LA HISTORIA EFECTUAL

¿Cual es el poder de la reflexión?, ¿Que puede hacer la reflexión frente al decurso de las cosas? Éstas son las preguntas que, en definitiva, laten tras el debate entre hermenéutica y crítica de ideologías. Cuestiones que poseen una larga historia desde la caverna platónica, pero que en este debate albergan, fundamentalmente, la impronta de la dialéctica hegeliana.

En efecto, tras esta disputa sobre el poder de la reflexión laten dos lecturas completamente opuestas de Hegel (referente, por lo demás, imprescindible para las dos partes). Gadamer ha aludido a la necesidad de leer la *Fenomenologia del Espíritu* hacia atrás[41], que es, como a su juicio, fue pensada, es decir, como un proyecto de reconciliación del pensamiento con su génesis mediante la restauración autoconsciente de su historia, entendida como la historia de sus objetivaciones. O dicho de otro modo, para Gadamer, la *Fenomenología* hegeliana no fue sino una gran novela pedagógica del espíritu. Para los defensores de la crítica de ideologías, sin embargo, sería mas bien una novela épica que narra las gestas de la emancipación del espíritu hacia la plena autoconciencia.

Partiendo de la condición universal de la hermenéutica, Gadamer no acepta restricciones de ninguna clase a lo que el denomina «principío de la historia efectual», es decir, al hecho de que el intérprete esté en todo momento mediatizado por los efectos históricos del *interpretandum,* y, paralelamente, los efectos históricos se modifican por la propia actividad interpretativa. Estos dos elementos, intér-

---

[41] Gadamer afirma que «la tarea de la hermenéutica filosófica puede caracterizarse como sigue: tiene que rehacer el camino de la fenomenología del Espíritu hegeliana en cuanto que en toda subjetividad se muestra la sustancialidad que la determina» *(VM,* 372). «El curso gradual de las figuras del espíritu aparece diseñado en cierto modo desde la óptica de su perfección y no es derivable de su origen. Esto fue lo que me llevó a afirmar que la Fenomenología del espíritu debe leerse hacia atrás, como fue concebida: desde el sujeto hacia la sustancia expandida en él y que rebasa su conciencia», H. G. Gadamer, «Réplica a "Hermenéutica y crítica de la ideología"», en *VM* II, pág. 261. Véase también V. Verra, «Il cammino della conscenza verso il sapere», en G. Calabro, A. Caracciolo *et al., L'opera e l'ereditá di Hegel,* Bari, Ed. Laterza, 1974.

prete e *interpretandum,* constituyen propiamente, como sabemos, lo que Gadamer denomina «situación hermenéutica», y en tanto que tal (en tanto que «situación») no es ella la que está frente a nosotros, sino que somos nosotros los que ineludiblemente estamos en ella. No podemos abandonarla porque somos parte de ella, es algo vivo, fruto de la constante fusión de los dos horizontes, del sujeto y del objeto, y constituye lo que Gadamer llama «tradición». Tradición no sería, pues, simplemente pasado; sino, ante todo, la condición de posibilidad de toda reflexión.

Apel y Habermas no lo ven así. Apel, rotundo, apela a la Ilustración para defender la posibilidad (y necesidad) de la crítica: «si la hermenéutica debe conservar críticamente la herencia de la Ilustración, entonces tiene que conservar en la comprensión, tanto el supuesto de la superioridad virtual del *interpretandum,* como la exigencia hegeliana básica de la auto-penetración reflexiva del espíritu»[42]. A la luz de esta frase no resultará tan extraña la acusación de Gadamer de que tras la idea apeliano-habermasiana de un progreso en la comprensión se oculta la aceptación un saber absoluto.

En *Conocimiento e interés* Habermas había asumido ya la tradición cultural como la base desde la que los sujetos interpretan la naturaleza y se reinterpretan a sí mismos[43]. Y en *La lógica de las ciencias sociales* reconocía, una vez más, la razón que asiste a Gadamer al afirmar que la comprensión no puede obviar los plexos de tradición en los que el intérprete, inevitablemente, se inserta. Y esto vale igual, naturalmente, para quien ejerce la crítica[44]. Pero «de la pertenencia estructural del *Verstehen* a tradiciones que ese *Verstehen* también prosigue al apropiárselas, no se sigue que el medio de la tradición no se vea profundamente transformado por la reflexión científica»[45].

En esta línea Habermas resumirá posteriormente en su *Teoría de la acción comunicativa*[46] las propiedades formales que deben poseer las tradiciones para que nuestras interpretaciones de las mismas permitan orientaciones racionales de acción. O lo que es igual, para que

---

[42] K. O. Apel, *TF* I, 45.

[43] Véase J. Habermas, *CI,* pág. 62.

[44] «Bien es verdad —afirma Habermas— que también la crítica permanece ligada al plexo de tradición sobre el que reflexiona. La objeción hermenéutica de Gadamer está en lo cierto frente a todas las autocertezas que osara atribuirse una crítica que procediese monológicamente», *LCS,* 305. Obsérvese que habermas acepta esta matización gadameriana puntualizando que la crítica no puede extraer su validez monológicamente. Como ya veremos habrá otro camino para lograr dicha validez.

[45] Véase J. Habermas, *LCS,* pág. 253.

[46] Véase J. Habermas, *TAC.* I, págs. 105-106.

resulten racionalmente fructíferas y sean algo más que un mero marco coactivo.

En primer lugar, la tradición cultural tiene que permitir a sus agentes construir pretensiones de validez diferenciadas (verdad proposicional, rectitud normativa, veracidad subjetiva) y suscitar la correspondiente diferenciación de actitudes básicas (objetivante, de conformidad/disconformidad normativa, y expresiva). En segundo lugar, la tradición cultural debe permitir una relación reflexiva consigo misma, es decir, debe dar cabida a una revisión crítica sobre otras alternativas. En tercer lugar, tiene que permitir una conexión retroalimentativa de sus componentes cognitivos respecto de las formas especializadas de argumentación, que en todo momento puedan incorporarse al sustrato general del mundo-de-la-vida desde el que se interpreta. Y por último, la tradición debe configurar ese mundo-de-la-vida de tal modo que no queden desconectadas la acción orientada al éxito de la acción orientada al entendimiento. Todas estas propiedades redundan en una desdogmatización de la tradición; en favor del ejercicio de una reflexión crítica y de una comunicación no distorsionada. En definitiva, lo que Habermas está planteando, y esta es la objeción principal de la crítica de ideologías a la hermenéutica gadameriana, es que la tesis de la pertenencia estructural del *Verstehen* a la tradición —para decirlo con McCarthy—, «no es ella misma justificación de la legitimidad y autoridad de la tradición. Identificar la investigación hermenéutica simplemente con la continuación de la tradición es desestimar la dimensión reflexiva y crítica del entendimiento»[47].

Habermas valora las consecuencias de la perspectiva gadameriana en este aspecto en términos muy duros. A su juicio, el planteamiento de Gadamer desemboca en un irracionalismo innegable, fruto del debilitamiento del poder de la reflexión, entregándonos al ciego acontecer de la historia ante el que no seríamos más que meros fedatarios. Una dura crítica que Habermas —pienso que no casualmente— ha compuesto en clave hegeliana con el fin de reflejar el idealismo de la postura gadameriana: «En el plano del espíritu objetivo el lenguaje es un Absoluto contingente. Ya no puede entenderse a sí mismo como espíritu absoluto. Pero eso sí, de ahora en adelante se hace sentir sobre la conciencia subjetiva como un poder absoluto. En la transformación histórica de los horizontes de la experiencia po-

[47] T. McCarthy, F. Dallmayr, *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, 1977, pág. 290.

sible este poder se torna objetivo. La experiencia hegeliana de la reflexión se contrae y se reduce a la conciencia de que estamos entregados a un acontecer en el que, irracionalmente, cambian las condiciones de la racionalidad según el tiempo y el lugar, según la época y la cultura»[48]. Y seguidamente añade: «Pero la autorreflexión hermenéutica sólo se ve abocada a este irracionalismo cuando da por absoluta la experiencia hermenéutica y no reconoce la capacidad de trascendencia que tiene la reflexión que también opera en ella»[49]. Esta objeción en última instancia, busca de la hermenéutica el reconocimiento de sus límites. Unos límites que Gadamer manifiesta aceptar pero que entiende de un modo muy distinto al exigido por la crítica de ideologías. Para Gadamer no es posible hablar de un límite que implique una exterioridad ajena al lenguaje y al principio de la historia efectual; el límite es entendido tan sólo como expresión de los topes internos de toda comprensión respecto de los plexos de la tradición.

La defensa del concepto de tradición, en cuanto condición irrebasable de toda comprensión, sitúa a Gadamer, a juicio de sus críticos, en una posición preilustrada, en que la fuerza de los prejuicios y la autoridad de la tradición prevalecían frente a la fuerza de la razón. Una acusación que, a juicio de Gadamer, es totalmente injusta, fruto de una falsa oposición de esos conceptos (prejuicio, tradición y autoridad) frente al de razón, y que él se propone, obviamente, denunciar de modo explícito mediante una rehabilitación de los mismos como elemento esencial para el correcto enfoque del problema hermenéutico. «Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre —afirma— es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto de prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos»[50].

Para Gadamer (y remito a lo tratado al respecto en el capítulo tercero), el origen del desprestigio de conceptos como «autoridad», «tradición» y «prejuicio» hay que situarlo en la Ilustración (referencia fundamental, precisamente, y no de manera casual, para los defensores de la crítica de la ideología).

La mentalidad ilustrada dividió los prejuicios en *prejuicios por precipitación* y por *razón de autoridad*. Mientras que los primeros, ya desde Descartes, eran asumidos como la principal fuente que induce a errar a la razón, los prejuicios de autoridad eran señalados como los

---

[48] J. Habermas, *LCS*, pág. 257.
[49] Ibíd., pág. 257.
[50] *VM*, pág. 344.

culpables de que ni siquiera se llegara a utilizar la razón misma. Abolir este estado de cosas fue la gran gesta de una época que se llamó a sí misma la «Época de las luces», y que llevaría a Kant a proclamar su célebre *¡Sapere aude!»*, colofón, salvando las distancias, de la crítica baconiana de los Ídolos, o, en otro registro, del libre examen luterano. Pues bien, aun reconociendo lo legítimo de este ideal, Gadamer apostilla que fue erigido sobre la irreconciliable oposición entre autoridad y razón, convirtiéndose así en un nuevo prejuicio. La autoridad pasó de ser un mecanismo de reconocimiento fundado en la capacidad racional a transformarse en signo de sumisión irracional; la tradición dejó de ser la fuente y punto de partida de toda nuestra reflexión para transformarse en signo de oscurantismo; y en el concepto de pre-juicio dejó de observarse el fondo pre-comprensivo de toda intelección para reconocer únicamente su lado negativo: su limitación dogmática de nuestra capacidad racional.

La crítica ilustrada de estos conceptos, y con ella la crítica de las ideologías —que se reclama heredera suya— ignora, a juicio de Gadamer, la verdad contenida en los mismos, en aras de una liberación que desconoce la auténtica naturaleza de la historicidad humana. «Hermenéuticamente —afirma Gadamer— esa conciencia me parece errónea»[51]. La auténtica libertad no se opone, sino, más bien, se funda en la conciencia hermenéutica de nuestra situación histórica. «Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión hermenéutica, la de distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos que producen los malentendidos»[52]; ninguna fuerza racional será capaz, desde luego, de hacerlo. Lo único que de un modo realista nos queda hacer, por ahora, es poner totalmente en suspenso los propios prejuicios. Exigencia a la que Gadamer se refiere como condición hermenéutica suprema porque reconoce implícitamente en esa limitación y finitud nuestra ante la tradición la radical estructura fenomenológica de la comprensión, que ya Dilthey tan lúcidamente expresara en su fórmula de «ser conscientemente un ser condicionado». Una fórmula que Dilthey dirigía expresamente contra el idealismo hegeliano y su concepto de reflexión, capaz de superar las barreras de la finitud en su ascenso hacia lo absoluto e infinito y que Gadamer también echa en cara a sus críticos por razones semejantes. Habermas, concreta-

[51] Ídem., «Retórica, hermenéutica y critica de la ideología», en *VM* II, pág. 241.

[52] *VM*, pág. 369. Es esta una rotunda afirmación que el propio Gadamer matizó en la quinta edición de *Verdad y método,* en 1986, sustituyendo el adverbio «sólo» por «a menudo».

mente, ha sido acusado, en diversas ocasiones, y tanto por parte de Gadamer como del racionalismo crítico de inspiración popperiana, de pretender un saber totalizador que sobrepasa la finitud de la experiencia humana bajo la forma (o el anhelo), de una plena autoconciencia emancipadora[53].

La restauración gadameriana de los conceptos de tradición y prejuicio no ha convencido, sin embargo, a sus críticos, como era previsible. Albrecht Wellmer considera que Gadamer incurre en reduccionismo en tanto su planteamiento del problema de los prejuicios y, por lo tanto, también, en su crítica al dogmatismo de la Ilustración, en la que no distingue entre la Ilustración de la vieja *Época de las Luces* y lo que ha de entenderse como «conciencia histórica ilustrada»[54]. Se trata, sin duda, de un análisis interesante, en la medida en que resulta revelador respecto del componente dogmático de la Ilustración, heredero, por otra parte, del análisis spinoziano del racionalismo como fundamento dogmático de la exégesis bíblica.

Por otra parte Gadamer no ha dudado, en concordancia con su planteamiento, y dando una vuelta de tuerca más, en hablar de un sentido positivo en los denostados conceptos de «dogmatismo» y «conservadurismo», rechazando, una vez más, las objeciones que le dirigían por su falta de penetración hermenéutico-conceptual. A su juicio, el dogmatismo puede esconder, bien entendido, también, una vertiente positiva si, salvando la abstracta oposición ilustrada entre autoridad y razón, puede distinguirse entre «poder dogmático» y «reconocimiento dogmático»[55]. «Es posible que el conservadurismo (no de la generación de un Burke, sino de una generación que tiene detrás las tres grandes convulsiones de la historia alemana sin haber alcanzado un cambio revolucionario del orden social establecido) favorezca la visión de una verdad que tiende a ocultarse»[56].

En sus réplicas sobre el primado ontológico de la tradición ante toda crítica, Gadamer sigue, como bien puede irse viendo ya, una estrategia consistente en rechazar toda acusación que le atribuya algún juicio de valor, y hacer, como él mismo dice, una descripción de lo que somos por encima de lo que queremos y debemos ser. Habermas concede que estamos hermenéuticamente condicionados por las pre-

---

[53] Véase Hans Albert: «El mito de la razón total», en *La disputa del positivismo en la sociología alemana,* Grijalbo, T. W. Adorno y otros, págs. 181-219.

[54] A. Wellmer, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo,* pág. 47 y sigs.

[55] H. G. Gadamer, «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología», en *VM* II, pág. 236.

[56] Ibíd., pág. 235-236.

comprensiones, por el tejido común de nuestra tradición en la que nos hemos socializado, aunque matiza: «Estas consideraciones parecen a primera vista plausibles. Pero son puestas en cuestión por la idea proveniente de la hermenéutica profunda de que un consenso que en apariencia haya podido ir instaurándose de forma "racional", puede también ser muy bien resultado de pseudocomunicaciones»[57].

En este sentido, si se quiere mantener la pretensión de universalidad del enfoque hermenéutico, se hace necesaria, como quiere Wellmer, una relativización o desabsolutización de la tradición que tenga en cuenta que ella es tanto el lugar de la verdad posible y del acuerdo fáctico como el lugar de la no-verdad fáctica y de la perpetuación del poder. Por ello Habermas se ha propuesto llevar a cabo, en concordancia con esta misma idea, un análisis sistemático de la estructura de la comunicación y de sus distorsiones (no es otro el fondo de su hermenéutica crítica). Desde esta perspectiva, y como ya he mencionado, en tanto que los plexos simbólicos en los que se articula la praxis social no se configuran únicamente mediante procesos lingüísticos, sino que dependen también de otros aspectos como el trabajo y las relaciones institucionalizadas de poder, aspectos que no sólo resultan susceptibles de interpretación, sino que en tanto condiciones empíricas de la propia vida social transforman, a veces distorsionan, nuestros valores y nuestra visión del mundo, resulta necesario un control crítico de la misma. Esta es la clave que posibilita traspasar el manto de neutralidad, ontológicamente salvaguardada, de la hermenéutica gadameriana que es, en definitiva, el punto de partida de la crítica de las ideologías, y de la reconstrucción y prolongación crítica de los presupuestos universales de la hermenéutica que aquí perseguimos.

1.3. EL PSICOANÁLISIS COMO EJERCICIO DE «HERMENÉUTICA PROFUNDA»

En la medida en que la crítica de las ideologías parte del principio, hermenéuticamente relevante, de que los productos culturalmente sedimentados en y por la tradición son tanto el lugar del consenso y la comunicación, como del conflicto y la distorsión comunicativa, su énfasis en la necesidad de determinar un instrumento teórico para discriminar entre ambas, resultó obvio. Los defensores de la crítica de ideologías han reconocido en el psicoanálisis un instrumento útil

[57] J. Habermas, *LCS*, pág. 301.

para este empeño. Y de hecho han tomado de él, en su condición de modelo teórico, su esquema interpretativo que permite la reconstrucción de los fenómenos operantes subrepticiamente tras la conciencia como responsables de importantes deformaciones del sentido.

Inútil insistir una vez más en la importancia del psicoanálisis como un elemento teórico y crítico de primera magnitud para las ciencias sociales y la filosofía en particular. La obra, tanto de Habermas, Apel, Lorenzer[58], como de Derrida o Ricoeur, por mencionar a algunos de quienes están directamente implicados en estas páginas, no sería la misma sin su concurso.

Apel lleva hasta sus últimas consecuencias esta estrecha interrelación entre psicoanálisis y crítica de las ideologías al concebir ésta como «psicoanálisis de la historia humana social y como "psicoterapia" de las actuales crisis de la acción humana»[59]. «Se trataría —afirma— de aplicar a la sociedad en su totalidad el modelo (...) de la pedagogía y la psicoterapia de la provocación de procesos de reflexión que transforman la conducta inconscientemente motivada —y en esa medida explicable y manipulable— en acción conscientemente responsable»[60]. El núcleo común entre ambas es definido por Apel y Habermas recurriendo a su estatuto científico compartido, un estatuto que subsumen bajo la rúbrica de «ciencias sociales crítico-emancipatorias»[61]. En este mismo sentido Habermas incide en el componente emancipador de lo que denomina «ciencias crítico-reconstructivas». En ambos casos se trata de un intento de fundamentación científica de lo que para el marxismo clásico fue más bien una exigencia de transparencia ideológica avalada por una conciencia de clase revolucionaria. De la tradición marxista Habermas conserva, no obstante, la referencia a la praxis social del concepto de ideología, ahora desarrollado a través de un análisis de la ciencia y la técnica contemporáneas como configuradoras de un universo simbólico cargado de elementos de dominación y control y legitimadores del *statu quo*. Una concepción de la crítica ideológica que, como puede apreciarse, tiene un profundo anclaje en la concepción que sobre la misma tuviera la primera generación de la Escuela de Fráncfort y cuyos ras-

---

[58] Sobre la concepción de A. Lorenzer del psicoanálisis como una teoría materialista de la interacción, véase Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1980, págs. 166-170.

[59] K. O. Apel, *TF* II, 119-120.

[60] Ibíd., II. pág. 135.

[61] Véase K. O. Apel, «The A Priori of Communication and the Fundation of Humanities» (especialmente la parte IV), en *Understanding and Social Inquiry*, T. McCarthy, F. Dallmayr (eds.), Notre Dame, 1977.

gos pueden resumirse, siguiendo a Raymond Geuss, en las tres tesis siguientes[62]:

a) La crítica de la sociedad y la crítica de la ideología dominante son inseparables.
b) La crítica de ideologías no es en modo alguno una forma de «crítica moralizante», lo que equivale a decir que, las formas de conciencia susceptibles de una crítica ideológica no son criticables por ofensivas o inmorales, sino por falsas, por ilusorias. En concordancia con ello, la crítica ideológica es una forma de conocimiento.
c) La crítica de ideologías difiere en su estructura cognoscitiva de la de las ciencias naturales, y supone un cambio de punto de vista epistemológico.

Habermas, que convendría en estas tres tesis, ha fundamentado la crítica ideológica mediante su conocida teoría de los intereses del conocimiento. Además de las ciencias empírico-analíticas guiadas por el interés de predicción y control, y de las disciplinas histórico-hermenéuticas regidas por el de comprensión del significado, existen las denominadas ciencias crítico-reconstructivas (el psicoanálisis y la crítica de ideologías, entre otras), guiadas por un interés emancipatorio, cuyo soporte metodológico implica una síntesis de los de las ciencias empíricas y hermenéuticas. En este sentido, y como veremos más adelante, la prolongación crítico-ideológica de la hermenéutica supone también una exigencia de complementariedad metodológica de la misma.

Es importante no perder de vista que al ser una disciplina crítico-reconstructiva, la crítica de ideologías no sólo cumple una función autorreflexiva mediante la que «quedan disueltas tanto la apariencia subjetivista como la apariencia objetivista en que se halla atrapada la conciencia cotidiana»[63], sino que busca también una reconstrucción racional del sistema de reglas que todo hablante competente pone en juego cada vez que argumenta. Por ello la función emancipadora de la crítica de ideologías ha de entenderse, como queda claro en el caso de Habermas, en conexión con una teoría de la competencia comunicativa.

---

[62] R. Geuss, *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge Univesity Press, 1981, pág. 26.
[63] J. Habermas, *LCS*, pág. 282.

Pero detengámonos en el psicoanálisis como pieza fundamental de la crítica de ideologías. Que el psicoanálisis desarrolla una labor hermenéutica sería cosa difícil de negar; el propio Gadamer acepta, como veremos, esta tesis. Lo que sucede, sin embargo, es que a ojos de los defensores de la crítica ideológica el psicoanálisis va más allá de la mera tarea descriptiva de la hermenéutica tradicional. En efecto, podemos distinguir, siguiendo a Paul Ricoeur, entre una hermenéutica de las deformaciones del sentido y una hermenéutica del sentido de las deformaciones. O dicho con otras palabras, hay que resaltar la diferencia entre la tarea desveladora del sentido, allí donde haya malentendidos, y una tarea que, en aras precisamente de la disolución de éstos, exige una búsqueda de los motivos ocultos que operan tras dichos malentendidos deformando nuestra comprensión. Esta última labor, que cabe caracterizar como un ejercicio de hermenéutica profunda[64], no puede ser llevada a cabo por la hermenéutica tradicional, en la medida en que parte, de la superioridad del *interpretandum* frente al intérprete. Desde esta perspectiva, de nada serviría, pongamos por caso, que un autor estuviera motivado a escribir lo que escribió o que en realidad quisiera decir otra cosa. Lo que cuenta es lo que ha quedado escrito, que debe ser tomado como un *factum,* el *factum* del que parte la tarea hermenéutica. El sentido es siempre, para una hermenéutica ontológica, el sentido manifiesto. «Hacer conscientes —dice Gadamer— los presupuestos ocultos no significa sólo y en primer lugar explicitar presupuestos inconscientes, en el sentido del psicoanálisis, sino que significa hacer conscientes presupuestos poco claros e implicaciones que se esconden en la pregunta que se formula»[65]. En el fondo late aquí la idea, clásica por lo demás en la tradición hermenéutica (véase al respecto el capítulo segundo, especialmente Schleiermacher), de que lo normal es entenderse y lo extraordinario el malentendido sobre el que ha de recaer la tarea hermenéutica de desvelación del sentido. Si bien para Gadamer comprender el significado de un texto es, primariamente, comprender la pregunta para la que dicho texto es una respuesta, es necesario añadir, como señala Apel «que para juzgar las pretensiones de validez material de un texto o un discurso, uno tiene que ser capaz de distinguir reflexivamente entre las cuestiones que se preguntan o encuentran respuesta en el texto o el discurso y, por otra parte, lo que el au-

---

[64] Véase J. Habermas, *LCS,* págs. 291-299.

[65] H. G. Gadamer, *La Razón en la Época de la Ciencia,* Barcelona, Alfa, 1981, pág. 77.

tor o hablante pretende preguntar o responder»[66]. Esto muestra, a su juicio, que la hermenéutica no sólo ha de desempeñar la misión de desvelar el sentido de un texto, sino que debe ser capaz también, mediante el distanciamiento crítico, de juzgar sobre sus pretensiones de validez.

Lo que se está poniendo de relieve, y en este sentido Ricoeur es muy clarificador, es que una «hermenéutica profunda» o «hermenéutica de la sospecha» supone un duro correctivo a la filosofía moderna de la conciencia. En ella, todavía, «sentido y conciencia de sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia»[67]. Las respectivas críticas a los presupuestos metafísicos de la subjetividad de los tres grandes nombres de la «Escuela de la sospecha», con las profundas implicaciones hermenéutica que ello supone, pueden resumirse, con Ricoeur nuevamente, bajo la fórmula negativa de «la verdad como mentira», como falsa conciencia larvada.

Con esto uno de los aspectos que resultan profundamente modificados tras la incorporación del modelo psicoanalítico a la perspectiva hermenéutica es el papel del lenguaje en la misma. Si la hermenéutica ontológica hacía del lenguaje el suelo del que se nutre y en el que se manifiesta su pretensión de universalidad, la hermenéutica profunda mantendrá igualmente esta centralidad, aunque con implicaciones muy diferentes. Como ya hemos comentado, Habermas no concibe la hermenéutica sino como teoría de la acción comunicativa. Este es el sentido en el que en *La pretensión de universalidad de la hermenéutica* concreta los presupuestos teóricos que subyacen a un análisis del lenguaje en términos de «hermenéutica profunda»[68]. Tres son estos presupuestos.

En primer lugar, dado que el psicoanálisis persigue una estructura de la comunicación lingüística no distorsionada, se hace necesario determinar las condiciones que definen tal comunicación: *a)* que exista congruencia entre los tres planos comunicativos (el de las manifestaciones lingüísticas simbolizadas, el de manifestaciones representadas en acciones y el de las manifestaciones encarnadas en expre-

---

[66] K. O. Apel, «Intentions, Conventions, and Reference to Things», en H. Parret, J. Bouveresse (eds.), *Meaning and Understanding,* Berlín, Walter de Gruyter, 1981, págs. 88-89.

[67] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura,* Méjico, S. XXI, 1970, pág. 33.

[68] K. O. Apel, *Intentions, Conventions, and Reference to Things,* en ob. cit., págs. 88-89.

siones ligadas al cuerpo); *b)* que la comunicación se atenga a reglas intersubjetivas; *c)* que se sea consciente de la distinción categorial entre sujeto y objeto, o lo que es lo mismo, entre el hablante y el contenido proposicional de su lenguaje; *d)* la comunicación lingüística «normal» se forma y se conserva en el proceso de intersubjetividad que garantiza la identidad, en un proceso de socialización correcto; y, *e)* que se distinga entre el sentido de las categorías de causalidad, tiempo, espacio, etc., según se apliquen a los objetos en el mundo o al mundo lingüísticamente constituido de los hablantes.

En segundo lugar, el psicoanálisis busca, desde una perspectiva genética, el origen de la distorsión sistemática de la comunicación en la confusión entre las etapas de organización prelingüística y lingüística de los símbolos.

Y, finalmente, explica el nacimiento de esta deformación mediante una teoría acerca del proceso de gestación distorsionante, es decir, mediante una teoría de la formación de las estructuras de la personalidad.

Como puede apreciarse, la hermenéutica profunda ya no puede abordar el lenguaje conforme al modelo que traduce los malentendidos a claves simbólicas con sentido, porque la distorsión de que ahora se trata no se produce en una manifestación lingüística concreta, sino que afecta al lenguaje en su conjunto. «Cuando las dificultades de interpretación —afirma Habermas— se deben a la magnitud de la distancia cultural, temporal o social, podemos en principio señalar de que informaciones adicionales tendríamos que disponer para poder entender: sabemos que hemos de empezar descifrando un alfabeto, familiarizándonos con un léxico o averiguando reglas de aplicación específicas del contexto (...). Esta conciencia hermenéutica se revela insuficiente en los casos de comunicación sistemáticamente distorsionada: la ininteligibilidad resulta aquí de una deficiente organización del habla misma»[69]. Esta es tal vez la consecuencia más importante de cuantas cabe extraer de esta reinterpretación del lenguaje en términos de hermenéutica profunda.

Gadamer, sin embargo, rechaza que el modelo psicoanalítico sea un instrumento capaz de traspasar o ampliar las fronteras de la hermenéutica en su estatuto ontológico universal. En realidad, Gadamer no ve la necesidad de desvelar para comprender. A su juicio, nosotros comprendemos no sólo cuando adivinamos las intenciones ocultas o despertamos una falsa conciencia larvada; no es esta una condición

[69] J. Habermas, *LCS*, págs. 291-299.

necesaria de toda comprensión, a diferencia de lo que Habermas parece presuponer. El lenguaje, al que se dirige nuestra autorreflexión hermenéutica, no se identifica con el lenguaje ideológicamente deformado, sino con ese lenguaje del que decimos que «es el juego en el que todos participamos»[70]. «Eso acontece cuando comprendemos e incluso cuando descubrimos los prejuicios o desenmascaramos los pretextos que desfiguran la realidad»[71].

Gadamer no niega la relevancia hermenéutica del psicoanálisis en tanto disciplina interpretativa basada en el lenguaje; ni viceversa, la importancia de los principios hermenéuticos para la práctica psicoanalítica. Pero, desde su punto de vista, se impone reconocer los límites de toda posible extrapolación de este modelo reflexivo a la crítica de ideologías, un modelo con el que se pretende, en definitiva, liberar al individuo de las fuerzas coactivas que operan en él como motivos inconscientes hasta la recuperación de su identidad enajenada. «Esta no-identidad, este no-entenderse, es proclamado como objetivo de la reflexión emancipadora, es decir, de la Ilustración más perfecta»[72]. Una idea —a ojos de Gadamer— lastrada por esa concepción decimonónica de la racionalidad que, ya comentamos, despreció autoridad y tradición como opuestos a la utópica meta de una liberación total de los prejuicios.

La crítica de las ideologías pretende aplicar este modelo a la sociedad en su totalidad, pero —en opinión de Gadamer— el psicoanálisis no puede llegar tan lejos. La analogía entre el psicoanalista y el sociólogo se vuelve problemática desde el momento en que nos preguntamos por la fuente de donde extraen ambos sus criterios de lo que es una correcta interpretación o una conciencia no deformada. Parece que el psicoanalista puede aun recurrir al marco social en el que vive para definir lo que se entiende por «normalidad», pero ¿a donde podría recurrir el crítico social para avalar la perspectiva que defiende? «La fuerza emancipatoria de la reflexión que utiliza el psicoanalista encuentra sus límites en la conciencia social que él mismo, al igual que su paciente, comparte con todos los demás. La reflexión hermenéutica nos enseña que la comunidad social, pese a todas las tensiones y trastornos, recurre siempre a un consenso en virtud del cual existe»[73]. Para Gadamer, «la fuerza emancipadora de la reflexión

---

[70] H. G. Gadamer, «Retórica, hermenéutica y critica de la ideología», en *VM* II, pág. 235.

[71] Ibíd., pág. 235.

[72] H. G. Gadamer, *La Razón en la Época de la Ciencia,* pág. 49.

[73] Ídem., «Retórica, hermenéutica y critica de la ideología», en *VM* II, págs. 241.

que utiliza el psicoanalista encuentra sus límites en la conciencia social que él mismo, al igual que su paciente, comparte con todos los demás. La reflexión hermenéutica nos enseña que la comunidad social, pese a todas las tensiones y trastornos, recurre siempre a un consenso en virtud del cual existe»[74].

Con todo, Gadamer, declara defender la posibilidad de un sentido crítico en la reflexión hermenéutica, aunque desde una perspectiva distinta a la defendida por la crítica de ideologías. La hermenéutica —señala— otorga un papel a la reflexión que «no se restringe al ámbito de racionalidad de la relación de medios y fines»[75], por lo que hace frente común con la crítica de las ideologías ante el objetivismo de la «teoría de la ciencia». Este antiobjetivismo debería resultar, en su opinión, suficiente para concebir en un sentido crítico la reflexión hermenéutica. Algo que desde la crítica de las ideologías resulta de todo punto insuficiente, y la razón de ello radica, a juicio de Gadamer, en la falsa comprensión del auténtico papel de la retórica en la reflexión. «Me parece atrozmente irreal —afirma— que se atribuya a la retórica un carácter coactivo —como hace Habermas— que habría que poder superar en favor de un diálogo racional libre de coacciones»[76].

Late en el fondo de esta tesis la percepción de que hay una cierta ingenuidad en la asociación entre el concepto de «reflexión emancipatoria» y la meta de un diálogo libre de coacciones. No le falta razón a Gadamer al demandar el reconocimiento del papel de la persuasión retórica en la formación misma de consenso en la vida social. «Cualquier praxis social —afirma— ,y verdaderamente también la revolucionaria, sería impensable sin la función de la retórica»[77].

En su defensa de la condición universal de la hermenéutica Gadamer recuerda, así mismo, a propósito del psicoanálisis, otro tipo de limitación. Una limitación referida, en este caso, a su propia actividad con resonancias schleiermachianas. «Me parece —dice Gadamer— que el psicoanálisis evaluaría falsamente su legitimación y su propio sentido, si no considerara a su propio trabajo como una tarea límite»[78]. En general no se da un encubrimiento y una distorsión totales de la comunicación salvo en muy escasas ocasiones. En estos raros casos la labor cae bajo la competencia del psicoanalista, que en

---

[74] Ibíd., págs. 225-241.
[75] *VM*, pág. 662.
[76] Ibíd., pág. 662.
[77] Ibíd., pág. 661.
[78] Ibíd., pág. 661.

todo momento debería ser consciente de operar con una técnica interpretativa restringida al ámbito clínico y no con un modelo hermenéutico extensible a la totalidad de las acciones y argumentaciones humanas. La pretensión de universalidad de la hermenéutica recobra con ello, a su juicio, la validez. Y lo hace precisamente, y no es casualidad, señalando el carácter límite de la tarea psicoanalítica.

Hay un último argumento gadameriano relevante en defensa de la universalidad de la hermenéutica frente a las pretensiones de una hermenéutica profunda. En tanto que todo motivo inconsciente requiere ser traído a la conciencia para ser comprendido, hemos de reconocer —recuerda Gadamer— que esta tarea es netamente hermenéutica y ello corrobora su carácter universal. Este es, en cualquier caso, el sentido en el que Gadamer afirma que toda ideología, como falsa conciencia lingüística, tiene también su verdad (su comprensibilidad): «Como si una ideología en tanto que falsa conciencia lingüística, aparte de dotarse de un sentido comprensible, no se pudiera entender también en su «verdadero» sentido; por ejemplo, el de los intereses de poder»[79].

Importa subrayar que, en gran medida, el rechazo gadameriano de una hermenéutica profunda tiene que ver, en definitiva, con su rechazo de toda psicologización de la hermenéutica (aunque, obviamente, no hay lugar para una identificación, sin más, de la hermenéutica profunda con la psicológica, referida esta última a la penetración empática del otro, como proponía la hermenéutica romántica de Schleiermacher, Dilthey, Boeckt, Steinthal, entre otros). En el caso de Gadamer su rechazo afecta a dos vectores que fueron fundamentales, sin embargo, para la hermenéutica romántica: en primer lugar, a la posibilidad de comprender mejor a un autor o una época de lo que él mismo o ella misma lo hicieron; y, en segundo lugar, a la importancia de comprender las posibles intenciones inconscientes de los agentes.

2. LA MEDIACIÓN DE LA HERMENÉUTICA POR LA CRÍTICA DE LAS IDEOLOGÍAS

Hasta aquí hemos intentado depurar, estratégicamente, el debate de todos aquellos rasgos que configuran la propuesta de una mediación entre hermenéutica y crítica de las ideologías con el propósi-

[79] H. G. Gadamer, *La Razón en la Época de la Ciencia*, pág. 78.

to de mostrar con toda nitidez que ambas posturas representan perspectivas diferentes en lo que afecta al problema de la comprensión del sentido y que, en definitiva, suponen modelos diferentes de racionalidad. No cabe duda de que mientras la crítica de las ideologías pretende romper con lo extraño en la conciencia, aquello de lo que la falsa conciencia deformada y la comunicación distorsionada son efectos, restaurando así la identidad perdida, la hermenéutica ontológica pretende, por otra parte, hacer hablar a lo que se ha vuelto extraño, pretende tender un puente hacia lo otro para comprenderlo integrándolo, y viceversa, integrarlo comprendiéndolo.

En ambos casos las distintas réplicas y contrarréplicas han ido perfilándose, paso a paso con una intención creciente hacia la mediación que, en lo que atañe a nuestro interés en la constitución de una hermenéutica crítica, va dirigida a integrar ambos polos: «hermenéutica» y «crítica», en un único proceso de comprensión crítica.

Sin embargo, esta mediación ha adoptado dos formas diferentes fundamentales: la de quienes realizan esta complementación desde la hermenéutica, y la crítica aparece, por tanto, como un momento de aquélla; y la de quienes, por el contrario, buscan la complementación desde los presupuestos de la crítica misma y, en correspondencia, ven a la hermenéutica como un momento de aquélla. A la primera forma pertenece, paradigmáticamente, Paul Ricoeur, mientras que en la segunda encontramos a Habermas y Apel, así como a otros críticos, tal es el caso de R. Bubner o A. Wellmer (eso sí, con importantes diferencias entre ellos).

Albrecht Wellmer se propone lo que él califica como una «prolongación de la reflexión hermenéutica» por la crítica de las ideologías, por la vía de «seguir el rastro de este «diálogo» (qué «somos») en la historia de sus deformaciones, sobre las cuales la hermenéutica no puede proporcionar información alguna»[80]. Se trata de reconocer, frente a la hermenéutica tradicional que llega hasta Gadamer, que el esfuerzo por comprender se abre a una nueva dimensión en la que las deformaciones del contexto comunicativo se convierten en el eje del propio problema de la comprensión del sentido.

Es este un problema que supera los límites de toda ontología hermenéutica, en la medida, claro está, en que no puede reducirse al problema de un mero malentendido o incomprensión que la profundización en el diálogo fuera capaz de restañar. Resulta necesaria, a juicio de Wellmer (como también de Habermas), una reconstrucción

[80] A. Wellmer, ob. cit., pág. 57.

crítica y sistemática de la historia humana con intención práctica llamada a proporcionarnos «la clave para una comprensión de la tradición como crítica»[81]. Wellmer ha razonado claramente, en cualquier caso, la imposibilidad de tal mediación desde una concepción ontológica de la hermenéutica: «La crítica hermenéutica ha hecho ver que la teoría crítica no puede reclamar, frente a la hermenéutica , el estatus de metateoría; y, sin que yo me atreva a afirmar que la teoría crítica haya hecho constar lo mismo con respecto a la hermenéutica, me parece sin embargo necesaria y conforme a derecho tal constatación por parte de la crítica, pues sería la destrucción de la hermenéutica como ontología»[82].

Otro intento de mediación ha sido el llevado a cabo por Rudiger Bubner[83]. Bubner parte del concepto hegeliano de «reflexión» para alcanzar la mediación entre hermenéutica y crítica de las ideologías. Para él ambas subrayan un momento distinto de la reflexión: identidad y diferencia, y se separan desde el momento en que se privilegia una dirección del tiempo frente a otra, pasado frente a futuro. La posición de la crítica se fundamenta frente al tiempo, frente a lo dado históricamente, en tanto que la hermenéutica encuentra su fundamento en la apropiación temporal como tradición.

El concepto habermasiano y apeliano de mediación es, en lo fundamental, en ambos casos el mismo, tal y como aparece, paradigmáticamente, en *La pretensión de universalidad de la hermenéutica* (1970), y en *Cientística, hermenéutica y crítica de las ideologías* (1968), respectivamente.

Sea como fuere, el proyecto crítico-hermenéutico habermasiano-apeliano es deudor del psicoanálisis y la crítica de las ideologías frente a las demandas universalistas de la hermenéutica gadameriana. Desde la perspectiva de la mediación que nos ocupa, los interrogantes surgen por sí solos: ¿en que sentido el psicoanálisis y la crítica de ideologías pueden sustentar la mencionada mediación?, ¿existen en ellas elementos teóricos y metodológicos suficientes para llevarla a cabo? Ésta es una cuestión fundamental, que va más allá de la simple constatación de la capacidad de ambas perspectivas para prolongar críticamente la hermenéutica ontológica, y que exige un análisis detallado de su estatuto metodológico.

---

[81] Ibíd., pág. 55.

[82] H. G. Gadamer, «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología», en *VM* II, pág. 234.

[83] Véase R. Bubner, «Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst», en *HI*, pág. 231 y sigs.

Como el proyecto de una hermenéutica crítica se juega mucho en ello, y es un tema recurrente cuya relevancia aparece desde distintas perspectivas, nos limitaremos aquí a analizar las consecuencias estrictamente relacionadas con el proyecto de mediación critico-hermenéutico, sin pretender agotar sus numerosas facetas.

Apel ha planteado con gran claridad cómo la mediación de la hermenéutica por la crítica de las ideologías presupone un método cuasi-explicativo del tipo que, a su juicio, se da en el psicoanálisis.

El psicoanálisis y, por prolongación, la crítica de ideologías, se caracterizan, por su complementariedad metodológica entre la explicación causal, propia de las ciencias de la naturaleza, y la comprensión del sentido, propia de las ciencias humanas. De hecho, el concepto de motivo inconsciente del psicoanálisis tiene una estructura «cuasi causal». Por un lado, al imponerse a los sujetos a sus espaldas, los motivos actúan como causas, y por otro lado, al venir configurados en plexos simbólicos, tienen la forma de necesidades interpretadas. Este planteamiento que complementa explicación y comprensión, amplía la perspectiva de una sociología comprensiva puramente motivacional, como también salva las restricciones positivistas en que se sustituyen los motivos directamente por causas. A juicio de Apel el método cuasi-explicativo «puede aplicarse legítimamente donde quiera que la existencia humana se presente a sí misma, no como «acción» conscientemente intencional y responsable, sino como «conducta» producida coactivamente»[84]. En la práctica psicoanalítica el enfoque metodológico parte de un propósito de objetivación de las motivaciones inconscientes para establecer un pronóstico con el fin de eliminar las coacciones de la cuasi-naturaleza del paciente (al modo de las ciencias naturales). Sin embargo, «la cuasi-explicación no aspira desde un comienzo a convertirse en saber teórico de manipulación, del que puedan derivarse pronósticos relevantes socio-tecnológicamente (...), sino más bien a la emancipación del individuo o de la sociedad»[85]. Es decir, aspira a restaurar la identidad perdida mediante un diálogo provocador, que en el caso de que el procedimiento dé resultado, se producirá una superación del inicial factor objetivador en el lenguaje de la verdadera comunicación intersubjetiva. En defininitiva, ha de entretejer lo externamente explicable con lo internamente comprensible. «Efectivamente —afirma Apel, aplicando esta idea a la praxis social— el filósofo de la historia que pretenda resolver el pro-

[84] K. O. Apel, *TF* I, pág. 49.
[85] Ibíd., I, pág. 51.

blema historicista, no sólo tiene que unir —como quiere Gadamer— la función hermenéutica del intérprete con la aplicación a la praxis para mediar la tradición con el presente; a mi juicio, debe adoptar también, ante la conducta y las pretensiones con sentido de la tradición y de los contemporáneos, la actitud cognoscitiva distante y objetivadota de un médico, o mejor de un psicoterapeuta»[86]. Y es que el diálogo hermenéutico tiene que ser, en ocasiones, interrumpido en favor de la metodología científico natural para obtener el distanciamiento que requiere la objetividad.

De este modo el psicoanálisis se sitúa a medio camino entre una mera técnica y una pura hermenéutica comprensiva. Es necesario superar tanto el objetivismo metodológico que presidió la obra freudiana[87], como el puro análisis comprensivo diltheyano. Ambos habían identificado el trabajo de la interpretación hermenéutica con la reconstrucción biográfica y, aunque diferían notablemente sobre la asimilación de la biografía al recuerdo, ninguno de los dos fue capaz de deshacer la barrera entre explicación y comprensión.

Este papel mediador de las ciencias crítico-emancipatorias respecto a los métodos explicativo y comprensivo constituye precisamente la condición de posibilidad de la mediación entre hermenéutica y crítica de las ideologías. Y esto es así porque, por un lado, en la medida en que persiguen la restauración de un sentido perdido, por un quebrantamiento de la comprensión, tienen en todo momento una finalidad hermenéutica; pero, por otro, al permanecer vinculadas a los datos de las ciencias empírico-analíticas nos permite corregir la dirección de nuestras interpretaciones y salvar las contradicciones que no pueden resolverse con métodos estrictamente hermenéuticos. Existen componentes fácticos y contingentes en la historia humana que no son susceptibles de asimilación hermenéutica, porque se trata de motivos que no son subjetivamente transparentes aunque fácticamente operantes. Además, Apel está convencido de que lo que él denomina «estrategia emancipadora» sólo resultará posible si implicamos en ella a las ciencias empíricas: «La estrategia emancipadora, éticamente fundamentada —afirma—, debe procurarse, ante todo, un instrumental científico específico que permita provocar la autocomprensión reflexiva de los hombres para romper emancipatoriamente sus barreras, dando un rodeo a través de una «explicación» cuasi-naturalista de las estructuras cosificadas»[88].

---

[86] Ibíd., II, pág. 116.
[87] Vease al respecto J. Habermas, *CI*, págs. 215-270.
[88] K. O. Apel, *TF* II, pág. 412.

En efecto, este «rodeo» a través del procedimiento metódico de las ciencias explicativas es la clave de la complementariedad metodológica propia de las disciplinas crítico-reconstructivas, como la crítica de ideologías. Apel es muy claro al definir la crítica de las ideologías como el *«"terminus technicus"* de esta mediación dialéctica entre "comprensión" y "explicación". Como "psicoanálisis" de la historia humana social y como psicoterapia de la actuales crisis de la acción humana, constituye, a mi juicio, la única fundamentación lógica con sentido y la única justificación moral de las ciencias objetivo-explicativas del hombre»[89].

No se trata sólo de que a los «puristas» de ambos bandos les repela la posibilidad de una complementariedad, sino que, además, implica una ruptura con algunos de sus postulados centrales. Por un lado, la cuasi-explicación crítico-ideológica se diferencia del modelo científico explicativo tradicional en que aquel no habla de leyes universales sino de una cuasi-naturaleza humana en proceso. Pero, por otro, la hermenéutica tradicional, y esto resulta más importante de cara a lo que aquí nos ocupa, no acepta este rodeo a través de la explicación, porque supone, por muy provisional que sea, una ruptura del esquema que define todo proceso comprensivo. La hermenéutica tradicional, incluida la gadameriana, mantiene el presupuesto de la «superioridad» del *interpretandum,* si bien no ya en el sentido de la aprehención de un original que deba reproducir nuestra comprensión, si en tanto tal superioridad constituye la «materia prima» de la producción hermenéutica. Por contraste, el psicoanalista y el crítico social tienen que suspender el presupuesto de una simetría intercomunicativa (que es la finalidad emancipatoria que se persigue), en favor de la «superioridad» del intérprete, aunque sea provisionalmente, y por razones metodológicas. Gadamer prefiere, como venimos repitiendo, el modelo de la retórica en la que por mucho que tal simetría se quiebre igualmente[90], no sucede con una finalidad objetivante, sino como expresión del constante proceso reconstructivo en que consiste la comprensión. Una reconstrucción que para Gadamer, como lo fuera para Schleiermacher, se apoya en la inversión de la previa construcción retórica del

---

[89] K. O. Apel, *TF* II, págs. 119-120.

[90] «Es el poder de las convicciones de grupo encerradas en el círculo funcional de la retórica lo que puede dar lugar a una situación contraria al diálogo. La comparación con la incapacidad patológica para el diálogo que el analista atribuye al neurótico y de la que intenta curarlo lleva aquí al error.» H. G. Gadamer, «Replica a Hermenéutica y crítica de la ideología», en *VM* II, pág. 258.

habla[91]. Claro que en este sentido la retórica poco tiene que ver con el carácter coactivo que le atribuye la crítica de ideologías.

Es posible que, muchas de las discrepancias sobre el verdadero significado y función del diálogo como instancia nuclear de la hermenéutica fueran superadas de aceptarse que no cabe hablar de una única situación dialógica, sino que nos encontramos ante un fenómeno complejo que alberga, siguiendo de nuevo el gran ensayo de Radnitzky[92], fundamentalmente cuatro situaciones distintas, igualmente legítimas: *a)* El caso de la conversación «normal» en la que emisor y receptor se transmiten mutuamente información y reconocen sus respectivas intenciones; *b)* el que se plantea cuando el comunicador pone en juego una intención no confesada y el interlocutor la descubre, bien porque el comunicador ha fallado en su propósito de guardar en secreto su intención, o bien porque no es plenamente consciente de su intención (como ocurre en la paráfrasis, o en los lapsus lingüísticos). En ambos casos se comprende, no lo que se dice, sino lo que no se dice; *c)* un tercer caso sería el de la situación psicoanalítica que hemos descrito anteriormente como una situación de ruptura temporal de la simetría intercomunicativa con medios científico-objetivos; y por último; *d)* queda el caso de una situación comunicativa gobernada por intereses técnicos de dominación y persuasión.

Esta multiplicidad de situaciones comunicativas cuestionan el primado de la hermenéutica dialógica gadameriana sustentada sobre la tesis de que el verdadero diálogo es aquél en el que uno comprende lo que el otro quiere decir, sin caer en la cuenta de que comprender incluye también el hecho de que uno comprende lo que el otro no dice. La hermenéutica profunda, erigida sobre el modelo comunicativo entre analista y paciente, integra las diferentes situaciones comunicativas al operar, en un primer momento, en los casos *a)* y *b)*, para después pasar a *c)* o incluso a *d)* si la situación clínicamente lo aconseja.

Distinto intento de mediación entre hermenéutica y crítica de las ideologías es, como aludíamos, el propuesto por Paul Ricoeur.

---

[91] «Todo hablar y todo texto están pues referidos fundamentalmente al arte del comprender, a la hermenéutica, y es así como se explica la comunidad de la retórica (que es parte de la estética) y la hermenéutica: cada acto de comprender es para Schleiermacher la inversión de un acto de hablar, la reconstrucción de una construcción. En correspondencia la hermenéutica es una especie de inversión de la retórica y de la poética», H. G. Gadamer, *VM*, pág. 242.

[92] G. Radnitzky, *Contemporary Schools of Metascience*, Götebor, Sweden, 1968, 2 vols., I, págs. 51-52.

Ricoeur no ha participado directamente en el debate inicial con Gadamer. Ofrece, sin embargo, como aún tendremos ocasión de ver, una interesante propuesta de mediación que puede ser caracterizada por dos rasgos fundamentales: en primer lugar, su punto de partida no es el concepto marxista de ideología; en segundo lugar, su proyecto pretende una integración de la crítica de las ideologías en el campo hermenéutico.

Para Ricoeur, el punto de partida no es el concepto marxista de ideología porque, como primera tarea, se impone un análisis exhaustivo del proceso de representación en general, en tanto condición de posibilidad de toda construcción ideológica. En este sentido, el concepto de ideología es, en realidad, triple: en primer lugar, el que se refiere al análisis de la acción social, de neta filiación weberiana, con las funciones características de distanciamiento de la realidad social, esquematización de la misma y constitución de la motivación social. Un segundo concepto, de procedencia igualmente weberiana, es el que se constituye en el análisis de la autoridad y el poder; y, por último, un tercero, es el propiamente marxista, que se identifica con el análisis de las deformaciones del sentido producidas por la inversión de la realidad social.

La propuesta de Ricoeur expresa la necesidad de un doble proyecto hermenéutico que asuma, a la vez, las funciones de «recolección del significado» y «desmitificación de ilusiones». Funciones que corresponden, respectivamente, a una tarea hermenéutica en sentido gadameriano, y a una labor crítico-ideológica. El resultado es la mencionada integración de la crítica de las ideologías en el campo de la hermenéutica. Cuatro conceptos definen esta idea[93]:

— Pertenencia *(Zugehörigkeit):* antes de que planteemos una cuestión crítica cualquiera pertenecemos ya siempre a una Clase, una Nación, una Cultura, etc.
— Distanciamiento *(Abständigkeit):* en ella se fundamenta el momento crítico que toda comprensión implica. Ese saber objetivo que —sedimentado en la tradición— nos constituye siempre, y al que pertenecemos, no nos determina, sino que tenemos frente a él una cierta autonomía. Esta autonomía se fundamenta en la distancia temporal, como condición de posibilidad de una aprehensión crítica.

[93] P. Ricoeur, «Ideologie und Ideologiekritik», en Waldenfels y otros: *Phänomenologie und Marxismus,* págs. 230-231.

— Incompletitud *(Unvollständigkeit):* La apertura, la incompletitud de toda comprensión, hace necesaria una constante reinterpretación hermenéutica de nuestros presupuestos, de las metas que fija el interés emancipatorio de la crítica de ideologías, siempre históricamente cambiante.
— Correcta utilización *(Richtigen Gebrauch)* de la crítica de la ideología: a juicio de Ricoeur, la critica ideológica debe contener un elemento deontológico capaz de dirigir, en el sentido de la moralidad hegeliana *(Sittlichkeit),* cada uno de sus pasos normativamente, para evitar que se convierta en un fin en sí misma, en una crítica vacía, cobijada en su propia sustancialidad.

Quisiera, antes de finalizar, apuntar una reflexión, al hilo de una cuestión formulada por Anthony Giddens, sobre la situación actual de la propuesta de mediación crítico-hermenéutica de Habermas y Apel que introduce elementos de incertidumbre sobre la propia viabilidad de la misma.

Anthony Guiddens plantea a Habermas la siguiente cuestión: «Usted adopta ahora una posición, siguiendo a Parsons, según la cual el gobierno es el medio de organización del poder político. Como el gobierno se define en términos de una aplicación institucional específica de acción racional deliberada, eso parece limitar el concepto de poder de un modo bastante considerable. ¿Cómo relacionaría usted entonces la crítica de la ideología con la crítica de la dominación hoy día —ya que parece que usted empleó anteriormente el "poder" en un sentido más amplio?»[94]. Como quiera que la respuesta de Habermas entra en una discusión centrada en la teoría de sistemas (en concreto si la distinción entre sistema y mundo vital es algo más que una distinción metodológica), haré al respecto el siguiente comentario.

Es evidente, en opinión de muchos y hablando en términos generales —que Habermas ha dado un viraje en sus últimas obras que parece poner en cuestión algunos de los pilares en que se asentaban sus planteamientos. Si por una parte, siguiendo a Guiddens, y como resultado de su asimilación de la teoría de sistemas, Habermas ha restringido el concepto de poder, y por otra, en sus últimas obras cada vez habla menos del modelo psicoanalítico, se hace necesario pregun-

[94] A. Guiddens, «¿Razón sin revolución? La "Theorie des kommunikativen Handelns de Habermas"», en R. Berstein (comp.) *Habermas y la Modernidad,* Madrid, Cátedra, 1988, pág. 190.

tarse si todavía permanecen en pie los planteamientos teóricos que sustentaron su debate con Gadamer. ¿Qué queda de la propuesta de mediación crítico-hermenéutica, fundamentada sobre los presupuestos metodológicos del modelo psicoanalítico y aplicado a las ciencias sociales en calidad de crítica ideológica? En mi opinión, y aunque en realidad la auténtica respuesta sólo pueda proporcionarla el futuro desarrollo de su obra, Habermas mantiene, hoy día, el planteamiento fundamental de su crítica a Gadamer: la exigencia de una hermenéutica autorreflexiva y crítica, como teoría de la acción comunicativa, en tanto condición de posibilidad de la construcción de una ciencia social crítica. Lo que sucede es que sus últimos trabajos traducen un profundo replanteamiento de su soporte metodológico, que afecta de una manera fundamental al psicoanálisis y la crítica de ideologías, modelos arquetípicos de ciencias crítico-reconstructivas. Como veremos en el próximo capítulo, el auténtico eje del viraje de las últimas obras de Habermas radica en la salida al problema de la fundamentación de dichas ciencias reconstructivas, cada vez más alejadas del inicial modelo transcendental de *Conocimiento e interés* y en claro enfrentamiento, en este campo, con K. O. Apel.

Llega el momento, pues, de abordar expresa y detalladamente el problema de la fundamentación. No olvidemos que la crítica ha de explicitar su propio canon normativo, o lo que es lo mismo, dar cuenta de sus propios presupuestos si no quiere ella misma ser reducida a pura ideología (ahora, en sentido negativo).

Capítulo 6

La hermenéutica crítica fundamentacionista: K. O. Apel y J. Habermas

> Cuando la praxis se aplaza indefinidamente deja de ser instancia crítica contra una fatua especulación para convertirse casi siempre en el pretexto bajo el que los ejecutivos estrangulan el pensamiento crítico como si fuera pedantería; pero una praxis dinamizadora necesita de él.
>
> T. W. Adorno, *Dialéctica negativa.*

1. EL PROYECTO HABERMASIANO-APELIANO EN CLAVE HERMENÉUTICA

Sin menospreciar las diferencias de planteamiento y perspectiva —la más importante de las cuales se concreta en el progresivo distanciamiento habermasiano del punto de vista transcendental—, de tono y acento, de ciertos referentes teóricos e interlocutores, de ámbitos de intervención, y, por supuesto, salvando sus dispares facturas formales, esto es, todo lo que, en definitiva, ha forjado sus distintas y personales percepciones de la hermenéutica

crítica[1], los proyectos de Apel y Habermas, y muy claramente en lo que atañe a su valoración general de la hermenéutica, caminan en la misma dirección. Por esta razón voy a hilvanar mi exposición mostrando al unísono los planteamientos de ambos, lo cual no impedirá señalar sus discrepancias al hilo de lo expuesto, ni, en los desacuerdos más importantes, un análisis detallado.

De estos dos autores, tal vez, el que más se aleje de lo que podríamos reconocer como hermenéutica, en su cliché al uso, sea Habermas. Los comienzos de Apel, por el contrario (entre 1955 y 1963), han de ser buscados precisamente en el debate post-diltheyano acerca del estatuto de las ciencias del espíritu; un entronque decisivo con la gran tradición hermenéutica alemana del siglo XIX.

Sin duda no es lo más frecuente acercarse en términos crítico-hermenéuticos a la monumental e interdisciplinar obra de Habermas, tan enraizada como está en la «tradición frankfurtiana», tan influida por la filosofía analítica y tan relacionada con los desarrollos actuales de la sociología, el derecho y la política. No hay en ello, sin embargo, nada de contradictorio. Desde luego, no estoy proponiendo ningún tipo de reduccionismo, ni ninguna «genial» reubicación teórica. Espero, sin embargo, eso sí, ayudar a apreciar la dimensión hermenéutica de la «filosofía habermasiana» —algo, en realidad, nada original y muy reconocido en otros entornos—, y el peso de ella en su proyecto.

Cabría comenzar por preguntarse, en el caso de Habermas, ¿cómo es posible eludir el componente hermenéutico en una teoría de la acción comunicativa?, y a la inversa: ¿cómo pasar por alto el impacto de la misma en la hermenéutica contemporánea? Un autor tan cercano en tantas cosas a Habermas y de acreditada reputación como Rudiger Bubner[2] ha concentrado la intención hermenéutica de la obra habermasiana en su reivindicación del valor del diálogo como el lugar de la reflexión explicitadora de las condiciones dadas en la praxis.

La obra habermasiana, como es sabido, se inscribe en la tradición de la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort, de la que se le considera

---

[1] Sobre el carácter crítico de la hermenéutica de ambos autores, así como sobre sus importantes discrepancias entre sí, puede acudirse a la extensa e interesante obra de Adela Cortina, en especial: «La hermenéutica crítica en Apel y Habermas», en *Estudios filosóficos* XXXIV/95 (1985), págs. 83-114. Véase también el volumen colectivo: AA.VV., *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica,* Salamanca, San Esteban, 1985.

[2] R. Bubner, «Was ist kritische Theorie?», en K. O. Apel, *et al., Hermeneútik und Ideologiekritik,* Fráncfort, 1971, pág. 189.

el principal representante de la segunda generación. Su evolución intelectual, sin embargo, le fue alejando cada vez más del callejón sin salida del refinado ejercicio de estética y negatividad que supuso la *Dialéctica negativa* de Th. W. Adorno, con que se cerró el primer ciclo de esta tradición. Una tradición que, como señala Jiménez Redondo, amenazaba ruina y ante la que había que «abandonar cualquier esperanza de poderla restaurar, pues muy consecuentemente la tradición crítica se había privado de los medios para ello»[3]. No voy aquí a exponer la reconstrucción habermasiana de esa tradición crítica de la que procedía y cuyo impulso y propósito originario nunca abandonó, aunque si diré e intentaré mostrar que, en lo que a nosotros aquí y ahora nos atañe, en su monumental proyecto de una teoría de la racionalidad que responda a los desafíos de la razón en las sociedades altamente industrializadas, y entre la pléyade de perspectivas, teorías y tendencias que Habermas pone en juego, la hermenéutica juega un importantísimo papel.

A pesar de su famosa polémica con Gadamer, Habermas ha reconocido y valorado su deuda con la hermenéutica en no pocas ocasiones, y respecto a cuestiones centrales de su obra, como ya hemos tenido ocasión de ver[4]. Importa tener en cuenta este hecho para apreciar en toda su dimensión el criticismo hermenéutico habermasiano y apeliano, y comprender que, en realidad, no persigue una ruptura con la obra gadameriana, sino su mediación o complementación. Una mediación a través de la prolongación de la hermenéutica con la crítica de las ideologías en tanto dos momentos complicados e irreductibles de nuestra racionalidad. Tal fue, como hemos visto, la reclamación a Gadamer formulada, desde un comienzo, por Apel ya en 1968 en *Científica, hermenéutica y critica de la ideología. Proyecto de una teoría de la ciencia de la perspectiva gnoseoantropologica*[5], y por Habermas en 1970 en *La pretensión de universalidad de la hermenéutica.*

Tanto para Apel como para Habermas la hermenéutica no puede quedarse en una mera descripción de las estructuras del otorgamiento del sentido, al modo gadameriano, sino mediar estos resultados con la autoconciencia crítica de los intereses subyacentes en la comprensión. Tiene, en definitiva, que ser capaz de transformar críticamente la aprehensión de los nexos simbólicos respecto de las relaciones factuales.

---

[3] M. Jiménez Redondo, «La trayectoria intelectual de Jürgen Habermas», en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1982, pág. 10.

[4] Véase el Capítulo 5, apartado 1.1.

[5] K. O. Apel, *TF* II, págs. 91-120.

Podríamos caracterizar la hermenéutica crítica de Apel y Habermas a través de los rasgos fundamentales que constituyen la esencia de su alejamiento de Gadamer y de la hermenéutica ontológica, y entre los que cabe destacar los siguientes.

En primer lugar su hermenéutica tiene un carácter materialista. Habermas entiende la racionalidad comunicativa en que se dirime toda comprensión de sentido como una forma específica de interacción social, desde el convencimiento, heredado de la primitiva Escuela de Fráncfort, de que sólo es posible una verdadera teoría del conocimiento como teoría de la sociedad.

Es una hermenéutica materialista en la medida en que hace suya la tarea de la comprensión del sentido anclándola en la praxis social de sus agentes. Se rechaza, por tanto, la tesis idealista, propia de la hermenéutica tradicional, según la cual la determinación del sentido y estructura de la comprensión depende exclusivamente de la dilucidación de su componente lingüístico, en tanto medio universal de la comprensión, sin reconocer la influencia de las esferas de dominación política y de organización económica del trabajo, en las que aquel se desarrolla históricamente. Gadamer, como es sabido, no acepta éste planteamiento y replica que supone ignorar la auténtica naturaleza del lenguaje. Habermas pretende, afirma Gadamer, «pasar por detrás» del lenguaje para buscar las condiciones «reales» en las que se desarrolla, sin darse cuenta de que el lenguaje no es un aspecto mas, entre otros, es propiamente el «medio universal» de la vida social. El trabajo y el poder, no están situados fuera del lenguaje, sino mediados por él.

Apel, por su parte, se expresa de manera semejante al rechazar también la absolutización idealista del lenguaje que sustenta la pretensión gadameriana de universalidad de la hermenéutica, aunque, discrepa de Habermas en el reconocimiento de la existencia de un aspecto cuasitranscendental en dicha pretensión de universalidad. Habermas no va tan lejos y prefiere afrontar el análisis de la eliminación de todos los factores (lingüísticos y extralingüísticos) que distorsionen la verdadera comunicación, mediante una teoría de la sociedad que rastree la génesis de dichas distorsiones.

Pero no basta tan sólo con una complementación hermenéutica por la crítica de las ideologías; se impone asimismo evitar el idealismo de la sociología comprensiva mediante un análisis de los sistemas sociales, incluyendo también el punto de vista de su sentido objetivo, en la línea del funcionalismo y de la teoría de sistemas[6].

---

[6] Habermas, J, *LCS*, págs. 277-306.

La teoría de la acción comunicativa habermasiana se presenta, así, como un intento de elaborar una teoría general de la comunicación que rescatando estructuras universales, evite el planteamiento particularista (situacional), del *Sinnverstehen* de la hermenéutica tradicional y de las teorías sociales herederas, de una manera u otra, de ella, como el interaccionismo simbólico y las obras de Alfred Schutz o de Peter Winch. Como luego veremos con cierto detalle, la hermenéutica crítica materialista de Habermas y Apel afronta de una manera novedosa la relación entre universalidad e historicidad, entre las estructuras universales de la comunicación y la praxis empírica.

El perfil materialista de esta hermenéutica crítica se sustenta en dos pilares: el primero de ellos, como es evidente, en la herencia «marxiano-frankfurtiana» de una génesis y reproducción social del conocimiento. Conviene, no obstante, delimitar este planteamiento del de hermenéutas materialistas como Hans Jörg Sandkühler o Alfred Lorenzer que ven una determinación mecanicista de las estructuras de la comprensión a partir de las condiciones de la praxis material[7]. Para ellos los planteamientos de Habermas y Apel no son más que un nuevo capítulo del viejo idealismo característico de la ideología burguesa. Se trata, por el contrario, de encontrar una mediación dialéctica entre reflexión y praxis material (mediación gnoseoantropológica en terminología de Apel), que evite tanto las carencias propias de la tradición idealista del conocimiento, en la que se encuadra la hermenéutica gadameriana, como las desviaciones «positivistas» del materialismo de cuño marxista[8]. El segundo pilar en que se sustenta el carácter materialista de esta hermenéutica crítica hay que encontrarlo en la tradición del realismo crítico del sentido, heredera de Peirce. A este autor corresponde el mérito del paso de la lógica transcendental a una pragmática transcendental, un paso en el que la *«Bewusstsein überhaupt»* (conciencia en general) kantiana, es identificada por Peirce con la *«Community of investigators»* como instancia crítica, sujeto real y condición de posibilidad, a un tiempo, del conocimiento.

---

[7] Véase al respecto Hans Jörg Sandkühler (ed.), *Marxismus und Ethik,* Fráncfort, 1970 (especialmente la «Introducción»), y A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion,* Fráncfort, 1971.

[8] En efecto, tanto Apel como Habermas, definen su proyecto como un intento de mediación entre la reflexión y la praxis, como una oposición que debe ser superada si es que queremos salvar críticamente las contradicciones irresueltas de la Modernidad. Véase J. Habermas, «Conocimiento e interés», primera parte: *La crisis de la crítica del conocimiento;* o K. O. Apel, «La transformación de la filosofía», vol. II: *Reflexión y praxis material: una fundamentación gnoseoantropológica de la dialéctica entre Hegel y Marx.*

Tanto Apel como Habermas han desarrollado su hermenéutica en la línea de una pragmática transcendental o universal (discrepando, ciertamente, en su consideración) a partir de los presupuestos semióticos de la crítica del sentido de Peirce y Royce, en pos de una superación explícita del idealismo solipsista kantiano.

Un segundo rasgo de esta hermenéutica crítica se concreta en su naturaleza reconstructiva.

Frente al restauracionismo gadameriano implicado en el concepto de verdad como *aletheia,* la hermenéutica crítica habermasiano-apeliana tiene, antes bien, un carácter reconstruccionista. Frente a una hermenéutica de la recepción, una hermenéutica de la reconstrucción de las competencias comunicativas. El concepto de reconstrucción racional juega un papel central en la obra habermasiana porque representa mejor que ningún otro la complementariedad entre lo conceptual y lo empírico, y con ello la necesaria simbiosis entre explicación y comprensión. Sin embargo, no quiero dejar de mencionar, por ahora sucintamente, que en un sentido más específico Habermas y Apel discrepan en el alcance que aquél otorga al concepto de reconstrucción, al desligarlo aquél de la filosofía transcendental. Un hecho que, como bien señalara Adela Cortina, configura ambas perspectivas como dos formas distintas de hermenéutica crítica: el reconstructivismo hermenéutico habermasiano y la hermenéutica transcendental apeliana[9].

Al hilo de la clasificación de los intereses rectores del conocimiento (interés técnico, práctico y emancipatorio), y en correspondencia con ellos, Habermas distingue, como es sabido, sendos tipos de ciencias guiadas por aquéllos: ciencias de la naturaleza orientadas por el interés técnico, ciencias histórico-hermenéuticas guiadas por un interés práctico y, finalmente, ciencias crítico-reconstructivas que sirven al interés emancipatorio. Aunque portadoras de un buen número de problemas, en los que aun no entramos, las ciencias reconstructivas son, a juicio de nuestros autores, el vivo ejemplo de cómo las reconstrucciones racionales que dichas ciencias alcanzan, implican pretensiones de validez (no necesariamente transcendentales) y, a un tiempo, mantienen el carácter hipotético de conjeturas abiertas a la refutación empírica. Una integración de comprensión hermenéutica y explicación científica de la que la hermenéutica restauracionista gadameriana está muy lejos.

---

[9] A. Cortina, «La hermenéutica crítica en Apel y Habermas, ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?», en *Estudios filosóficos* XXXIV/95 (1985), págs. 83-114.

La hermenéutica crítica habermasiano-apeliana se caracteriza, asimismo, por ser una hermenéutica de huellas y síntomas. Una hermenéutica hija de los maestros de la sospecha (para decirlo con P. Ricoeur), Marx, Nietzsche y Freud, cuyo alcance y propósito frente a la hermenéutica tradicional puede expresarse afirmando su pretensión de una clarificación tanto de las desfiguraciones del sentido como del sentido mismo de esas desfiguraciones. La conciencia de la necesidad de una hermenéutica profunda es, para Habermas, fruto del impacto, heredado de sus maestros frankfurtianos, del psicoanálisis en las ciencias sociales, impacto que asimismo acusan de manera muy notable, como veremos, Apel, Ricoeur o Derrida[10].

Para los defensores de una hermenéutica crítica resulta imprescindible penetrar en las motivaciones inconscientes (profundas) de las desfiguraciones del sentido; pero van más allá, porque no basta con señalar la existencia de estos factores «causantes» de dichas perturbaciones, es necesario desmantelarlos. Aceptar la existencia de distorsiones del sentido, y no profundizar en el sentido de las mismas, equivale a una detención arbitraria de la reflexión. Gadamer rechazaría, en cualquier caso, este corolario, toda vez que, como ya hemos indicado, la fuerza de la reflexión no puede saltar sobre los efectos de la conciencia histórica.

Tanto el psicoanálisis como la crítica de las ideologías viven, precisamente, de la posibilidad de remontar la circunscripción histórica de la conciencia. Ambas representan, por ello, referentes ineludibles, para una hermenéutica que persigue la posibilidad de trascender la inmediatez de la conciencia para erigirse en autoconciencia crítica y praxis emancipadora[11]. La inclusión en la *Teoría de la acción comunicativa* de un análisis de las patologías sociales debe entenderse desde este fundamento crítico-normativo que posibilita el cuestionamiento tanto de ciertas manifestaciones simbólicas como de los procesos sociales reificantes.

Finalmente, la hermenéutica crítica apeliana y habermasiana se caracteriza por un rasgo al que ellos mismos han otorgado especial atención, y este no es otro que el de su naturaleza normativa. Es este un aspecto crucial por el cual la hermenéutica crítica se ha enfrentado tanto al mero descriptivismo de la hermenéutica ontológica como

---

[10] K. O., Apel, *TF* II, págs. 91-120; P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, 1969 (véase especialmente la parte II).

[11] K. O. Apel, *The A Priori of Communication and the Foundation of the humanities*, en T. McCarthy, y F. Dallmayr (eds.), ob. cit., págs. 292-315 (véase especialmente págs. 310-312).

al recelo cientificista ante la afirmación de una normatividad preexistente que guía y otorga validez intersubjetiva a la propia investigación científica.

Como quiera que esta cuestión ha sido uno de los ejes primordiales del debate con Gadamer y le dedicaremos por ello un detenido análisis en el próximo apartado, nos limitaremos aquí a constatar la relevancia de tal demanda de normatividad.

Para superar la escisión entre filosofía y ciencia la hermenéutica crítica no puede conformarse con la gadameriana remisión a un logos originario común, debe, antes bien, mediar su labor con y desde los procedimientos de las ciencias. Como afirma Apel, la hermenéutica fenomenológica sólo podrá, en definitiva, «corregir la reducción cientificista del problema de la verdad si, y sólo si, no es ella misma irrelevante metodológico-normativamente»[12].

Con este propósito la hermenéutica crítica retoma, como vimos, la crítica kantiana a la psicología británica del conocimiento en el sentido de defender la apelación a la *quaestio iuris,* es decir, al problema de la justificación de la validez del conocimiento. Por ello, si la hermenéutica quiere ser crítica, debe abarcar tanto las cuestiones de constitución como las de validez. Pero esto también respecto de si misma, porque no es posible un concepto de crítica sin un fundamento normativo que la justifique como tal, que le proporcione un criterio para distinguir lo correcto de lo incorrecto, y superar así el dictado gadameriano de que no es posible comprender mejor sino tan sólo de manera diferente. «La filosofía —afirma Apel— no puede entenderse simplemente como «crítica» sin asegurarse de los propios cánones; es decir, de las condiciones de posibilidad y validez de la crítica»[13].

Pero si la hermenéutica crítica tiene que apostar, por todas estas razones, por ser normativamente relevante frente a la hermenéutica tradicional, de igual modo debe hacerlo, aunque por razones distintas, frente al cientificismo. Y ello porque tanto el positivismo de viejo cuño (desde Comte hasta Mach), como el neopositivismo del Círculo de Viena, abandonaron la exigencia de una fundamentación reflexiva de las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento en favor de un objetivismo metodológicamente neutral que ignoraba que la pretensión de una ciencia objetivamente descriptiva y explicativa presuponía ya siempre un acuerdo intersubjetivo, normativamente vincu-

[12] K. O. Apel, *TF* I, pág. 30.
[13] Ob. cit., pág. 17.

lante, sobre el sentido y validez de la propia metodología. En cualquier caso, esto es lo que se exige por parte de la hermenéutica crítica cuando se postula la necesidad de analizar las conexiones de conocimiento e interés, de remitir las objetivaciones racionales al nexo vital del cual emergen.

Toma cuerpo así la necesidad de una complementariedad entre ambas esferas: no se renuncia a las garantías de objetividad de las ciencias empírico-analíticas (que habían pretendido reducir la comprensión a una mera función heurística, psicológicamente útil en el establecimiento de hipótesis nomológicas)[14], ni a la reflexividad fundante de las disciplinas hermenéuticas (que permanecieron al margen de toda conexión con la explicación científica).

La hermenéutica apeliana, por ejemplo (pero igual podríamos decir, desde otras claves teóricas, de Habermas, Ricoeur, Rorty o von Wright) aborda esta mediación distinguiendo entre cientificismo *(Szientismus)* y científica *(Szientistik)*. Mientras que el primero está indisolublemente unido al proyecto neopositivista de una ciencia unificada, la científica pretende ser, en complementariedad con la hermenéutica, la base de una renovada teoría de la ciencia de carácter gnoseoantropológico, es decir: una teoría que no sólo se pregunte por las condiciones formales de la verdad (relación sujeto-objeto) sino también por las condiciones intersubjetivas de la misma (relación sujeto-sujeto), o lo que es lo mismo, por sus condiciones materiales de posibilidad y validez. Esta perspectiva constituye el eje de su ambicioso proyecto de transformación de la filosofía transcendental, o lo que es lo mismo: de su propuesta de una pragmática transcendental o hermenéutica transcendental del lenguaje. Por ello Apel ha analizado fiel y detalladamente los desarrollos de la «ruta de la pragmática», cuya trayectoria, no ha hecho sino atestiguar el velado paralelismo[15], entre las concepciones lingüísticas de la tradición analítica *(linguistic analysis)* y la tradición hermenéutica *(Sprachhermeneutik)*, que tienen sus referentes primordiales en Wittgenstein y Heidegger, respectivamente, y que se sustancia en dos cuestiones fundamentales: en la pregunta por el sentido del ser desde una concepción transcen-

[14] Sobre la concepción neopositivista de la comprensión véase el extraordinario artículo de Theodore Abel, «The Operation Called "Verstehen"», en *Understanding and Social Inquiry,* T. McCarthy, F. Dallmayr, Notre Dame, 1977, págs. 81-98.

[15] Véase K. O. Apel, *TF* I, parte II: «Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica», págs. 217-264; «La radicalización filosófica de la "Hermenéutica", en Heidegger y la pregunta por el "criterio del sentido" del lenguaje», págs. 265-320; y, «Wittgenstein y el problema de la comprensión hermenéutica», págs. 321-362.

dental del lenguaje y en la sospecha de carencia de sentido dirigida contra la metafísica.

La interrelación de estos rasgos que conforma, en esencia, el tejido crítico de esta hermenéutica frente a la tradición ontológica, lleva aparejado, toda una serie de cuestiones de gran calado que suponen un reto, no sólo frente a la hermenéutica gadameriana (dimensión en la que aquí incidiremos con razones obvias), sino en general frente a buena parte de la filosofía contemporánea. Cuestiones como la justificación de la necesidad de un fundamento incondicional (justificación del propio canon crítico y no sólo frente a sus oponentes); su articulación con el falibilismo y meliorismo potencial de toda argumentación racional; la distinción pero también la interrelación, entre apertura de sentido y verdad (doble plano hermeneútico-transcendental); o las consecuencias para la filosofía práctica de esta concepción crítica de la hermenéutica, constituyen el eje del análisis que sigue a continuación.

2. LA DEFENSA DE UN FUNDAMENTO

2.1. RECONSTRUCCIÓN *VERSUS* ULTIMIDAD: UNA DOBLE ESTRATEGIA DE FUNDAMENTACIÓN

Pese a sus intereses y proyectos comunes, a sus complicidades teóricas y a las mutuas manifestaciones de reconocimiento entre Habermas y Apel, colaboradores de antiguo, hay un aspecto crucial que les separa.

La secuencia histórica del desarrollo del transcendentalismo en la obra de Habermas permite, en efecto, apreciar con claridad su progresivo distanciamiento de Apel, unas veces reconocido de manera sutil y otras de un modo directo. La primera manifestación expresa de su discrepancia con Apel data de 1973, en el importantísimo Epílogo a *Conocimiento e interés,* donde Habermas parece distinguir nítidamente entre el procedimiento reconstructivo según su propia denominación y lo que tradicionalmente se entiende por «reflexión transcendental».

Ninguna construcción racional —venía a argumentar— tiene asegurada su verdad *a priori,* sino que debe ser sometida a prueba y confrontada empíricamente. Nada más convincente, en efecto. Pero el problema surge cuando lo que debe ser confirmado empíricamente y debe, en definitiva, constituirse en hipótesis provisional, viene a ser definido como un presupuesto inexcusable o ineliminable del co-

nocimiento. Si en realidad es una hipótesis, su inexcusabilidad será precisamente lo que ha de ponerse a prueba; pero si su verdad depende del resultado de la prueba, ¿de dónde surge su carácter inexcusable? No podemos contestar diciendo simplemente que procede de una suposición hipotética porque la idea de una inexcusabilidad de un presupuesto implica que no hay otra alternativa, y la productividad científica de una hipótesis se sustenta justamente en la posibilidad de una alternativa a la misma. Habermas se enfrenta a esta paradoja.

Consciente del problema, Habermas ha intentado evitarlo acudiendo a una versión atenuada o débil[16] del transcendentalismo. En sus propias palabras: «Llamamos "transcendental" a la estructura conceptual que se repite en todas las experiencias coherentes, mientras no quede refutada la afirmación de la necesidad y universalidad. En esta versión más débil se abandona la pretensión de que de esa necesidad y universalidad pueda darse una prueba *a priori*»[17]. Y también: «La crítica justificada a todas las pretensiones apriorísticas y transcendentales fuertes no supone que haya que desalentar los intentos de comprobar las reconstrucciones racionales de competencias supuestamente básicas y, de esta manera, observar de modo indirecto si logran emplearse en las teorías empíricas como *inputs*»[18]. Dicho de otro modo, se postula una confirmación hipotética mitigada consistente en una contrastación indirecta por parte de otras teorías afines que tengan un neto estatuto empírico y respecto de las cuales las reconstrucciones de los presupuestos universales no presenten contradicciones, sino que actúen como fundamento, como *inputs* de aquéllas. Por otra parte la falta de alternativas de los presupuestos universales es utilizada por Habermas en su propio beneficio: «La prueba de las realizaciones contradictorias es apropiada para la identificación de reglas sin las cuales no funciona el proceso de la argumentación, ya que cuando se pretende argumentar carecen de equivalentes. De este modo, queda probada la *falta de alternativas* de estas reglas para práctica de la argumentación sin que ésta quede *fundamentada* en cambio»[19]. Queda clara con ello su opción por una compatibilidad entre transcendentalismo y falibilismo, reflejo, por otra

---

[16] Véase J. Habermas, «¿Qué son los universales pragmáticos?», en *TAC Complementos y estudios previos* (en adelante *TAC cep),* pág. 321.

[17] Ibíd., pág. 321.

[18] J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa* (en adelante *CMAC),* pág. 46.

[19] Ibíd., pág. 119. (La cursiva es de Habermas.)

parte, como aún habrá que revisar, de su superación de la vieja dicotomía kantiana entre lo empírico y lo transcendental, como veremos más adelante.

La armonización habermasiana entre transcendentalismo y falibilismo le une a la tradición del pragmatismo americano, a Peirce sobre todo, aunque también son evidentes sus guiños al racionalismo crítico. Cercanía, esta última, que Apel critica sin reservas (es conocido su radical enfrentamiento con dicha corriente)[20], en tanto ve un sinsentido la aceptación de la inexcusabilidad y validez incondicional de los presupuestos universales de la comprensión, *solamente,* mientras no se demuestre lo contrario. Y es que Habermas esta convencido de que tras el cambio de relación entre filosofía y ciencia provocado por la ruptura posthegeliana de la tarea filosófica de una fundamentación totalizadora del saber, «todos los intentos de fundamentación última en que perviven las intenciones de la Filosofía Primera han fracasado»[21]. Desde esta perspectiva, Habermas ha reprochado con dureza a su amigo Apel el mantener, a su juicio, un dogmatismo metafísico residual, y no superar, pese a sus propósitos, el paradigma de la filosofía de la conciencia: «El hecho de que Apel se aferre testarudamente a la aspiración de una fundamentación última del pragmatismo transcendental se explica, en mi opinión, en virtud de un retorno inconsecuente a concepciones que él mismo ha desvalorizado»[22]. «Aunque Apel habla —continúa Habermas— del «dogmatismo metafísico residual» de Fichte, si yo entiendo bien, sigue apoyando la pretensión de fundamentación última del pragmatismo transcendental, precisamente en aquella identificación de verdad del enunciado y vivencia de la certidumbre, que solamente puede admitirse en el complemento reflexivo de una realización que se ha llevado a cabo intuitivamente, esto es, en las condiciones de la filosofía de la conciencia»[23].

Desde el punto de vista netamente metodológico, Habermas plantea dos objeciones al modelo de fundamentación transcendental última del saber, con el propósito de librar, según confiesa, a la teoría de la acción comunicativa de la sospecha de abrigar dichas pretensiones.

---

[20] Véase al respecto: «El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática transcendental del lenguaje. Ensayo de una metacrítica del "racionalismo crítico"», en *Revista Estudios filosóficos XXVI* (1987), págs. 251-299. Y más recientemente: *Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última* (apartados V-VI), versión española en *Teoría de la verdad y ética del discurso,* págs. 37-145.

[21] Ídem., *TAC* I, pág. 17.

[22] Ídem., *CMAC,* pág. 120.

[23] Ibíd., págs. 120-121.

La primera objeción se refiere a la ya mencionada necesidad de que las pretensiones universalistas de las reconstrucciones racionales gocen de un carácter hipotético, por la vía de comprobaciones indirectas. Una segunda objeción, también fundamental, se refiere a nuestro modo de aprehensión de las estructuras del mundo de la vida. En opinión de Habermas, y esto es una herencia del pragmatismo y de la hermenéutica clásica, el saber de fondo que constituye el horizonte que sustenta tácitamente la práctica comunicativa cotidiana sólo puede ser explicitado paso a paso, e implica una tarea abierta, o para decirlo con Peirce: implica una configuración *(in the long run)*. «Por eso una teoría que quiera asegurarse de las estructuras generales del mundo de la vida no puede proceder en términos transcendentales»[24].

Apel, por su parte, se defiende mediante una doble estrategia: por un lado, y principalmente, reafirma la necesidad y la evidencia de una fundamentación última transcendental, mediante una clarificación de lo que ello significa verdaderamente, rechazando cuantos prejuicios y malentendidos han degradado el propósito fundamentacionista. Pero, por otro lado, y paralelamente, Apel acusa a Habermas de una prevención injustificada contra el concepto de fundamentación última transcendental, cuando en realidad, subrepticiamente, lo está adoptando. Apel es taxativo en sus afirmaciones: «(Habermas) tiene de hecho que argumentar como si la *Teoría de la acción comunicativa* pudiera presuponer una fundamentación pragmático-transcendental»[25]; y ello incluso «en contra de su autocomprensión metodológica»[26], llegando a afirmar al respecto que «se debería aquí defender a Habermas frente a Habermas»[27].

Tal vez el mejor modo de comprender el significado de la fundamentación última apeliana consista en analizar su concepto de irrebasabilidad *(Nichthintergehbarkeit)*. Apel considera, en efecto, que la reflexión sobre las condiciones de posibilidad y validez de la argumentación racional humana muestra que éstas son presupuestos universales, dado que, como la propia palabra indica, tienen que ser presupuestos siempre en ella. En este sentido, tanto la práctica comunicativa cotidiana

---

[24] Ídem., *TAC* II, pág. 569.

[25] K. O. Apel, «Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Licht einer transzendentalen Sprachpragmatik», en *Archivio di Filosofia, LV*, 51-88, pág. 76.

[26] K. O. Apel, «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última», en ob. cit., pág. 123 (nota 84).

[27] K. O. Apel, *Sprachliche Bedeutung*, pág. 83 (nota 24).

como cualquier proyecto de fundamentación deben contar con este hecho. Por esta razón, en su debate con Albert, Apel rechaza el aporético intento de una fundamentación de lo que es propiamente condición de posibilidad de toda fundamentación.

Habermas, piensa Apel, confunde las reglas lingüísticas empíricas con los principios pragmáticos universales de todo acto comunicativo. En este segundo caso es en el que hablamos de presupuestos *a priori* mientras que las reconstrucciones hipotéticas quedan reservadas a aquéllas. Apel no rechaza, como es obvio, el interés de las afirmaciones de la lingüística empírica, pero defiende la necesidad de comprender (frente a Searle y Habermas), la diferencia entre el *«a priori* instintual» *(Instinkt-Apriori)* implicado en la generación del lenguaje y tematizable en una teoría empírico-explicativa, y el *a priori* transcendental, presupuesto de manera necesaria, en la competencia semiótico-comunicativa[28].

La fundamentación transcendental apeliana debe ser, pues, entendida, si hemos de seguir a su autor, como una fundamentación reflexiva, o una autofundamentación del discurso argumentativo, expresión de un *«factum rationis»,* que al ser absolutamente irrebasable goza de ultimidad argumentativa. Apel compendia su idea de esta fundamentación reflexiva mediante la siguiente tesis heurística: «Todos los presupuestos de la argumentación que cumplen la condición de que no pueden ser discutidos por ningún oponente sin una real autocontradicción y no pueden ser demostrados lógicamente sin —*petitio principii*—, deben ser tematizados en una última autofundamentación filosófica —es decir, pragmático-transcendental— de la filosofía»[29]. Por tanto, quien pretenda negar la irrebasabilidad de dichos presupuestos argumentativos caerá en la contradicción de estar ya implícitamente utilizándolos (contradicción preformativa)[30]; y quien pretenda afirmarlos estará suponiendo ya lo que quiere demostrar. El concepto de irrebasabilidad *(Nichthintergehbarkeit)* se con-

---

[28] Véase K. O. Apel, «Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen», pág. 94, en *Sprachpragmatik und Philosophie,* Fráncfort, 1976, págs. 10-173.

[29] K. O. Apel, «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia», en K. O. Apel, *Estudios Éticos,* pág. 154. Sobre la diferenciación entre inconsistencia pragmática y lógica, véase «Transzendentalpragmatik und kritische Moral», D. Böhler, en *Kommunikation und Reflexion,* Kuhlmann/Böhler (Hg), pág. 90 y sigs.

[30] Sobre el concepto de autocontradicción preformativa véase K. O. Apel, *Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última* (especialmente págs. 129-137).

vierte así, para Apel, en expresión de una evidencia incontestable, mientras que para la fundamentación hipotético-reconstructiva habermasiana la irrebasabilidad de los presupuestos es tan sólo un estado presente en el que nos encontramos en la medida en que no hallamos otros para sustituirlos, por lo cual gozan de una falibilidad potencial.

Planteadas así las cosas parece que la postura apeliana descansa sobre bases diferentes de las de Habermas. Conviene recordar, con todo, que el propio Apel tiende a minimizar las diferencias[31]. De hecho las restringe al plano metodológico porque piensa, como hemos dicho, que Habermas se allega, en el fondo a una verdadera fundamentación última, aunque rechace la denominación por sus resonancias metafísicas.

Ya hemos visto cómo, desde el punto de vista de Apel, la fundamentación última no consiste sino en una reflexión sobre las condiciones de posibilidad y validez de la argumentación que, en tanto presupuestas ya siempre en ella, son irrebasables. Habermas habla también, en efecto, de presupuestos ineliminables (las cuatro pretensiones de validez) de la argumentación, aunque parece evidente que en él la investigación de tales presupuestos obedecen a una estrategia diferenciada con vistas a su catalogación como «reconstrucciones hipotéticas». Como es evidente que el propio Apel no niega el valor de las mismas para su proyecto de fundamentación última transcendental, razón por la que se impone analizar su concepción del falibilismo, punto clave, sin duda, de las discrepancias entre ambos a propósito del problema de la fundamentación.

Debemos tener presente que, aunque uno y otro, Apel y Habermas, están de acuerdo en la existencia de pretensiones implícitas en toda argumentación, se distancian en su calificación, ya que éste último rechaza la afirmación apeliana de que «son absolutamente *a priori*»[32], y con ello, la indisoluble asociación del primero entre uni-

---

[31] Respecto a las diferencias con Habermas, Apel se ha expresado del siguiente modo: «No creo que exista entre Habermas y yo una diferencia significativa de contenidos en la perspectiva ética y filosófico-social. Sin embargo, entre nosotros, hay de hecho dos diferencias, estrechamente relacionadas entre sí, diferencias, sobre todo, metodológicas. La primera se refiere al problema de la fundamentación última de la filosofía, especialmente al discurso ético por nosotros dos representado. La otra diferencia se refiere a la relación epistemológica de la filosofía con las ciencias empíricas, especialmente con las ciencias (social) reconstructivas (hermenéutica y críticas).» Respuesta de K. O. Apel en A. Maestre, «Las diferencias y relaciones entre Apel y Habermas», en *Revista Zona Abierta,* 43-44, pág. 127.

[32] Véase K. O. Apel, entrevista por J. Recas en *Revista Anábasis,* 7, 1999-1991, pág. 12.

versalidad y transcendentalidad: «En mi opinión —afirma rotundamente Apel—, no es posible tener universales sin fundamentación transcendental»[33].

Apel parte, en efecto, de la tesis de que «la diferencia transcendental entre experiencia empírica y conocimientos *a priori* tiene que ser insuperable —pero matiza—, aun cuando —como admitimos— el apriorismo de los últimos es relativizable en relación a la experiencia inclausurable. Habrá que aceptar incluso que tal relativización de lo apriórico contribuye a elaborar progresivamente las condiciones de posibilidad —no relativizables— de cada conocimiento pensable intersubjetivamente válido»[34].

Por otra parte, la posibilidad de una revisabilidad de tales presupuestos tendrá que contar con la necesidad de referirse metódicamente a ese «punto arquimédico» irrebasable en toda argumentación. «Así pues, podemos considerarles como hipótesis explicativas revisables sólo en cuanto que tal vez precisen una autocorrección»[35]. Autocorrección, de la que nos percatamos, como la propia palabra indica, no ya mediante evidencias empíricas externas, sino mediante una reflexión sobre el propio acto argumentativo y sus evidencias preformativas implícitas.

A la pregunta sobre la diferencia entre la revisión de hipótesis de carácter empírico y la revisión de hipótesis filosóficas respecto a los presupuestos necesarios en toda argumentación, la respuesta de Apel es clara:

> las razones decisorias para la revisión de hipótesis transcendentales de explicación no pueden estar en evidencias empíricas externas (...); sólo pueden consistir en que nosotros, como filósofos, ya siempre y una y otra vez, podemos poner en servicio nuestro saber infalible *a priori* de los presupuestos de la argumentación, también contra los resultados de su explicación[36].

Con este planteamiento Apel reconoce al falibilismo su carácter de expresión de un proceso de automejoramiento del sentido de los

---

[33] K. O. Apel, *Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última*, pág. 142, nota 98.

[34] K. O. Apel, «Kant, Hegel und das aktuelle Problem der Grundlagen von Moral und Recht», en D. Henrich (ed.) *Kant oder Hegel?* Stuttgart, Akten des Hegelkongress, 1983, pág. 62.

[35] K. O. Apel, «¿Límites de la ética discursiva?», pág. 243, incluido como Epílogo en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, págs. 233-264.

[36] K. O. Apel, *Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última*, pág. 143.

presupuestos ineliminables en la argumentación. Pero hay que subrayar inmediatamente que nada tiene ello que ver con el falibilismo habermasiano. Por lo demás, el propio Apel caracteriza nítidamente las diferencias: «Pero no deberíamos confundir esta falibilidad —refiriéndose a la suya—, que tiene importancia psicológicamente, con el falibilismo de las ciencias empíricas, que tiene una importancia metodológica. Quien defiende la radical posibilidad y necesidad de la fundamentación última en filosofía, no reivindica una infalibilidad personal; como tampoco lo hace un matemático que mantiene el carácter *a priori* de los posibles conocimientos matemáticos»[37]. Lo que equivale a plantear que Apel, en definitiva, si bien los elementos *a priori* del conocimiento son ineliminables, pueden ser, sin embargo, reformulados en progresivas reconstruccciones cada vez más completas. En este sentido, una simple contraposición, sin matices, entre «fundamentación última» y «reconstrucción», vendría ser igualmente reduccionista. «La tarea propia de la fundamentación filosófica —afirma coherentemente Apel— consiste en el intento de reconstruir, de la forma más completa posible, las condiciones necesarias de la argumentación humana»[38].

La estricta separación entre los elementos *a priori* y los datos empíricos, que sustenta el alejamiento de Apel de las tesis habermasianas sobre la interrelación entre filosofía y ciencias empíricas, llega hasta sus últimas consecuencias en el terreno de la fundamentación de la ética. Apel, que ha dedicado especialmente sus esfuerzos fundamentacionistas al campo de la filosofía moral, ve en ella, tal vez, el obstáculo principal para aceptar la propuesta de fundamentación hipotético-reconstructiva habermasiana. «Pero debía estar claro —afirma— que precisamente la prueba (pragmático transcendental), muestra con ayuda de la teoría de los actos de habla y de la concepción de la competencia comunicativa, que la posibilidad de una fundamentacion de las normas solamente puede tener éxito si descubrimos un núcleo no empírico, pragmático transcendental, en las reglas universales de la comunicación. De lo contrario necesitaríamos de nuevo, derivar las normas de los hechos empíricos»[39], lo cual nos conduciría a incurrir en una falacia naturalista. Una fundamentación de la ética mediante los presupuestos metodológicos de las ciencias reconstruc-

---

[37] Cfr. Ibíd., págs. 243-244.

[38] K. O. Apel, «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en *TF* II, pág. 390.

[39] Ídem, «Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen», en ob. cit., pág. 97.

tivas «sería tan sólo una moderna reproducción de aquella "falacia naturalista" que ha estado unida, hasta ahora, a la autocomprension de cada ciencia emergente»[40].

Apel admite de la argumentación habermasiana,

> que podemos hablar de explicaciones hipotéticas del sentido al referirnos a las posibles formulaciones del principio ético necesariamente asumido en la argumentación. Pero no dejó de añadir de inmediato que metodológicamente esas explicaciones —como todas las explicaciones del sentido, que se refieren a presuposiciones necesarias de la argumentación— gozan de un estatuto totalmente diferente al de las hipótesis empíricas. No tienen su posible correctivo en evidencias empíricas externas, sino en las evidencias performativas de nuestro saber argumentativo práctico, de las que nos percatamos mediante una reflexión estricta sobre el acto de la argumentación y que, por lo tanto, no pueden discutirse sin autocontradicción preformativa... Resumiento: sólo son corregibles como explicaciones más o menos adecuadas o completas del sentido de las evidencias incontestables, y sus correcciones tienen, por tanto, el statuto de autocorrecciones: se corrigen a sí mismas mediante reflexión estricta sobre las evidencias preformativas ya siempre presupuestas[41].

Apel utiliza dos criterios para caracterizar los enunciados filosóficamente universales y «fundantes» por su ultimidad[42]: *a)* el criterio de la *diferencia transcendental* entre los enunciados empíricamente constrastables y los enunciados que están ya implicados en el propio concepto de contrastación empírica en tanto presupuestos para su misma comprensión; y, *b)* el criterio de la necesidad estricta de evitar de la autocontradicción preformativa en la argumentación, criterio que es, en sentido estricto, el único que nos permite identificar las presuposiciones transcendentales, universales y necesarias, por tanto, en toda argumentación. El primero de ellos ofrece una refutación indirecta de un falibilismo absoluto, mientras que el segundao por su máxima radicalidad, nos proporciona una refutación directa.

De hecho los procedimientos utilizados por Habermas y Apel para demostrar a un supuesto escéptico la posibilidad de una fundamentación racional parecen coincidir: todo acto de comprensión lin-

---

[40] Ibíd., pág. 121.

[41] K. O. Apel, «¿Límites de la ética discursiva?», en ob. cit., págs. 241-242.

[42] Véase J. Bengoa, *De Heidegger a Habermas, Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea,* Barcelona, Herder, 1992, pág. 153.

güística implica ya el presupuesto de un ideal comunicativo; o lo que es igual, en la misma estructura de la comunicación humana se desvela su propio fundamento de racionalidad. Esta es la razón por la que, a veces, tienden, como hemos sugerido, a identificarse ambas perspectivas. Pero la verdad es que con la afirmación de la existencia de un fundamento racional para toda acción comunicativa no se ha respondido todavía a la pregunta sobre el estatus de dicha fundamentación. Es posible responder a esa pregunta como hacen Habermas o Gethmann, bien hablando de fundamentación reconstructiva o rechazando directamente el término «fundamentación», para no caer en la confusión de que lo que se afirma es un punto de partida filosóficamente incontestable e inamovible, ya que «el reconocimiento de algo presupuesto, a diferencia del reconocimiento de algo fundamentado, es siempre hipotético y, desde luego, dependiente de una fijación de objetivos provisionalmente aceptada»[43].

El sector, que representa el modelo declaradamente transcendentalista, representado por Apel o Kuhlmann, persigue como objetivo una fundamentación última que garantice la evidencia de los presupuestos comunicativos: «Aquello —afirma Kuhlmann de manera semejante a Apel— que no puede negarse razonablemente —sin incurrir en autocontradicción— porque tiene que presuponerse en toda argumentación racional y lo que tampoco cabe fundamentar mediante deducción por las mismas razones —sin incurrir en *petitio principii*—, todo ello constituye una base segura que nada puede hacer tambalear»[44]. En resumen, como puede apreciarse, lo que establece la línea divisoria entre ambos modelos no es la afirmación de la existencia o no de presupuestos universales implícitos en la argumentación humana, sino la asignación a los mismos de un carácter hipotético, metodológicamente relevante, o por el contrario, de un carácter *a priori,* autoevidente. Este es el verdadero núcleo de la oposición entre fundamentación última transcendental y fundamentación reconstructiva.

En el cruce de objeciones que se han dirigido ambos autores al respecto, una —de Habermas— destaca por su particular dureza. La insistencia apeliana en la naturaleza evidente de los enunciados filosóficos transcendentales implícitos en todo acto comunicativo, plantea, en efecto, para Habermas, el problema de hacer poco menos que innecesaria una teoría consensual de la verdad. En este sentido no

---

[43] J. Habermas, *CMAC,* pág. 118.

[44] W. Kuhlmann, «Reflexive Letzbegründung», en *Zeitschift für philosophische Forschung* (1981), 35/1.

duda en acusar a Apel de haber regresado con ello, a concepciones que él mismo abandonó (léase el paradigma de la filosofía de la conciencia)[45], ya que afirmar una evidencia absoluta implica convertir en superfluo el recurso a un consenso. Por ello, no es extraño que Habermas manifieste que, tal vez, la verdadera diferencia entre su pensamiento y el de Apel resida en sus respectivas teorías de la verdad.

Apel, sin embargo, ve las cosas de otro modo. Por de pronto, no percibe contradicción alguna entre fundamentación última y teoría consensual de la verdad[46], toda vez que, en su opinión, no propone vuelta alguna a algo así como una evidencia privada del conocimiento. Al contrario, concibe el conocimiento como algo que presupone un *a priori* público impregnado de lenguaje. «Ahí está ya implicada la necesidad de una capacidad de consenso ilimitada por parte de cualquier pretensión válida de conocimiento»[47]. O también:

> En tanto que, en las concepciones pragmático-transcendentales, se trata de proposiciones que no se pueden entender sin saber que son verdaderas, así mismo es válido que se puede decir de las concepciones pragmático-transcendentales suficientemente explicadas que, en tanto enunciados evidentes, también son *a priori* susceptibles de ser consensuadas[48].

En conclusión, para Apel, «los conceptos —o posturas— del falibilismo bien entendido, de la ciencia, de la teoría consensual de la verdad y de la fundamentación última, no se excluyen, sino que se exigen entre sí»[49].

Ambos modelos no están exentos de problemas y dificultades importantes relacionados, tal vez, en términos generales, con su historia. En el caso del reconstructivismo habermasiano con su corta historia. Y en el del transcendentalismo apeliano, precisamente por lo contrario: por el peso de la larga historia que le precede.

En general las objeciónes más comunes contra el reconstructivismo habermasiano se refieren, por un lado, a su ambigüedad[50], y, por

---

[45] J. Habermas, *CMAC*, pág. 120.

[46] Véase K. O. Apel, *Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última* (aparatado VI, expresamente dedicado a defender la mencionada compatibilidad).

[47] Ibíd., pág. 138.

[48] Ibíd., págs. 139-140.

[49] Ibíd., pág. 144.

[50] R. Bernstein, *Beyond objetivism and relativism: science, hermeneutics and praxis*, Universidad Pensylvania Press, 1983. Véase especialmente págs. 182-197.

otro, a su pretendido estatuto de cientificidad[51]. La fundamentación última transcendental apeliana, al contrario, tiene sus perfiles nítidamente delimitados, fruto de la reiteración en decenas de artículos[52]. El problema es aquí, también desde una perspectiva general, si es posible mantener hoy en día presupuestos fundamentacionistas tan fuertes como los defendidos por Apel, o dicho en términos teóricos más precisos: si hoy es posible defender una filosofía primera no metafísica[53]. Este es el fondo, como hemos visto, de sus discrepancias con Habermas, pero es también el eje de su duro enfrentamiento con Albert, uno más, tan sólo, entre los que como Rorty, Derrida o Vattimo representan opciones declaradamente antifundamentacionistas.

Se valore como se quiera este cúmulo de discrepancias entre Apel y Habermas, aunque minimizadas frecuentemente por ellos mismos y plagadas de sutiles matizaciones, lo cierto es que hay un elemento crucial que ha incidido sobremanera en la disputa entre ambos. Me estoy refiriendo a la existencia, en mi opinión, de una falta de homogeneidad respecto al concepto de lo «transcendental» en la trayectoria habermasiana. Aunque con ello no pretendo menoscabar en absoluto su planteamiento, siempre arriesgado, innovador y sensible respecto al problema de la fundamentación, hay que reconocer que ha ensombrecido el ya de por sí complejo debate sobre la misma. Una fundamentación cuya necesidad Habermas ha defendido siempre con firmeza, pero abandonando progresiva, aunque inexorablemente, su naturaleza apriorística.

Ya en 1968, en *Conocimiento e interés,* Habermas planteaba la necesidad de una renovación de la filosofía transcendental en general, y de su modelo de fundamentación en particular. Una renovación que en 1973, en la redacción de su Epílogo, caracterizaba con claridad al hilo de una reseña de las tesis fundamentales que constituyen el libro. Las tesis, «en forma de una historia de la argumentación»

---

[51] Trataremos sobre el estatuto de cientificidad de las ciencias reconstructivas en el siguiente apartado.

[52] Una de las cualidades formales del discurso filosófico apeliano es la reiteración (en absoluto lo planteo en términos peyorativos) en distintos contextos, perspectivas o al hilo de debates diversos, de sus principales tesis. Una reiteración, por lo demás, consustancial al hecho de que Apel haya plasmado la mayor parte de su obra en artículos.

[53] Véase al respecto el planteamiento de Apel en: «¿Es posible actualmente un paradigma posmetafísico de filosofía primera?», en K. O. Apel, *Semiótica trascendental y filosofía primera,* págs. 21-49.

eran las siguientes[54]: *a)* con el análisis kantiano de las condiciones subjetivas necesarias de la experiencia posible, se ha creado un tipo de razonamiento anti-objetivista, que no puede ser abandonado por ninguna teoría científica seria y que pretenda ser una teoría del conocimiento, sin una ruptura arbitraria de la reflexión; *b)* que los seguidores de Kant conciben ya como generadas, tanto las condiciones transcendentales como el sujeto mismo, aunque conviertan de un modo idealista a este último en autor del proceso de generación; *c)* que Marx evita partir de un principio absoluto, atribuyendo la génesis de los elementos constitutivos de la experiencia posible al proceso de reproducción social de la especie, aunque no extrae la consecuencia de fundar la teoría del conocimiento como teoría de la sociedad; *d)* que el positivismo, de Comte a Mach, tras la crisis de la teoría del conocimiento, abandona la exigencia de una fundamentación reflexiva del conocimiento en favor de un neto objetivismo, que encontró su realización más completa tras el movimiento de la filosofía del lenguaje de Russell y Wittenstein, en su primera etapa, y Carnap, Popper, Sellars y Feyerabend, entre otros, posteriormente; *e)* paralelamente al viejo positivismo, aunque influido por él, aparece un tipo de reflexión sobre los principios de la investigación científica que rehabilita la fundamentación transcendental, como es el caso de Peirce y Dilthey, en el ámbito de las *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften* respectivamente; y, *f)* por último, aparece un tipo de saber, el psicoanálisis, que, a pesar de la autocomprensión cientificista de su fundador, utiliza por primera vez la autorreflexión de una manera metódica.

En este esquema histórico de la evolución de la teoría del conocimiento después de Kant se pueden reconocer claramente ya las raíces de la crisis de aquélla y la propuesta de reconstrucción habermasiana. Se trata de una restauración de la exigencia de fundamentación reflexiva del conocimiento, mediante una reconstrucción de las condiciones de posibilidad y validez de la experiencia comunicativa. Habermas, como él mismo afirma, había llegado en *Conocimiento e interés,* en concordancia con Apel, hasta el umbral de la concepción de una filosofía transcendental transformada. El eje de esta transformación habrá que buscarlo en el paradigma del lenguaje, como el mismo Habermas ha reconocido[55] (y ello de una manera cada vez más patente).

---

[54] J. Habermas, *CI,* págs. 307-308.

[55] Véase J. Habermas, «Epílogo» a *Conocimiento e interés.*

Habermas se preguntaba:

> ¿En qué sentido podemos hablar de una teoría de la constitución de la experiencia, de una fundamentación "transcendental" del conocimiento, si pese a las competencias de regla racionalmente reconstruibles no podemos suponer ningún sujeto caracterizado por esas competencias allende los sujetos "empíricos" surgidos naturalmente y formados socialmente?[56].

Es a partir, precisamente, de la problemática del sujeto transcendental como Habermas inició su apoyo, aunque no exento de ambigüedades, al modelo transcendentalista.

Como punto de partida de la conciencia transcendental kantiana no se concibe ya sino como una hipóstasis, que debe ser sustituida por la sociedad como sujeto genérico de la evolución histórica (sustitución no exenta de problemas, por otra parte), de tal manera, que nos permita distinguir entre «los esquemas de reglas transcendentales, es decir, los esquemas de reglas reconstruibles en una actitud reflexiva, y las condiciones marginales y mecanismos que nos permiten explicar, primero, la aparición de universales; segundo, la adquisición de las correspondientes competencias, y, por último, el proceso de formación de los sujetos caracterizados por la capacidad de lenguaje y acción»[57]. ¿Qué significa esto?, ¿no significa acaso que lo que Habermas entiende por fundamentación transcendental en *Conocimiento e interés* está ya estrechamente unido a las teorías de la evolución en las que, como es el caso de las ciencias reconstructivas, se abordan las citadas tres condiciones?

Habermas en *Conocimiento e interés,* y sobre todo en su «Epílogo», apuesta ya abiertamente, por interpretar la necesaria restauración de la exigencia de una fundamentación reflexiva del conocimiento desde la perspectiva de las «ciencias reconstructivas», como una reconstrucción racional de las reglas generativas de los esquemas cognitivos. Importa, sin embargo, apreciar que en ese momento, a pesar de que en dicho Epílogo (1973) aparecen las primeras discrepancias expresas con el punto de vista apeliano, sigue aun entendiendo esta tarea en el marco de la filosofía transcendental en la medida en que concibe expresamente a las ciencias reconstructivas como herederas de aquéllas[58]. Utiliza todavía expresiones para referirse a su propuesta cómo: «filoso-

---

[56] *CI,* pág. 308.
[57] Ibíd., pág. 308.
[58] Véase *CI,* pág. 335.

fía transcendental transformada», «fundamentación transcendental del conocimiento», «revisión del concepto de transcendental», etc.

También en 1972 (publicado en 1973), en *Teorías de la verdad*[59], Habermas utiliza expresiones que delatan su aún neta opción transcendentalista. Conceptos como el de «ultimidad» que posteriormente será rechazado, aparecen aquí cómo expresión de la existencia de un soporte incuestionable:

> La anticipación formal del diálogo idealizado (¿como una forma de vida a realizar en el futuro?) garantiza el acuerdo contrafáctico «último» (que sirve ya de soporte y que por tanto no hay que empezar estableciendo) que ha de unir *ex antecedente* a los hablantes/oyentes potenciales y acerca del que no ha de exigirse ya un entendimiento si es que los argumentos han de poseer, en general, una fuerza generadora de consenso[60].

O también, conceptos como el de apariencia transcendental, que es utilizado para caracterizar la situación ideal del habla[61].

En 1976 escribe Habermas un artículo fundamental en su investigación sobre los presupuestos universales de la comprensión comunicativa. Se trata de *Was heisst Universalpragmatik?* (¿Qué significa pragmática universal?)[62], donde a través de una confrontación con el transcendentalismo se decanta por una reconstrucción racional de las bases universales de validez del habla, que él comprende de un modo diferenciado respecto a aquél. Dos son las razones principales que ofrece en este artículo para rechazar el modelo transcendental[63]: primero, porque una pragmática calificada de transcendental supondría dificultades insalvables en el intento de comparar la experiencia comunicativa con la experiencia posible; pero en segundo lugar, y, siendo ello, a mi juicio, lo fundamental para comprender el rechazo habermasiano del concepto de transcendental, porque éste no haría justicia a las diferencias que separan al apriorismo característico del transcendentalismo (perspectiva defendida por Apel), con un reconstructivismo que, aunque se define universalista, no reniega de la investigación empírica.

Nuevamente, en 1981, en *La filosofía como guarda e intérprete* arremete contra los presupuestos fundamentacionistas de la filosofía

---

[59] J. Habermas, «Teorías de la verdad», en *TACcep*, págs. 113-158.
[60] Ibíd., pág. 156.
[61] Ibíd., pág. 156.
[62] Incluido en *TACcep*, págs. 299-368.
[63] Véase «¿Qué significa pragmática universal?», en *TACcep*, págs. 322-324.

transcendental kantiana en un sentido en que parecen mostrarse incompatibles con el nuevo programa reconstructivista. En este mismo sentido, en su gran obra de este último periodo, *La teoría de la acción comunicativa,* rechaza claramente el modelo transcendental. En sus propias palabras, en 1982: «Esa obra rompe con el primado de la teoría del conocimiento, trata las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento con independencia de los presupuestos transcendentales del conocimiento»[64]. Sin embargo, sigue hablando en ella de incondicionalidad de las pretensiones de validez en una pirueta difícilmente acreditable si hemos de aceptar una renuncia absoluta a todo tipo de transcendentalismo: «A lo que la teoría de la acción comunicativa apunta —afirma— es a ese momento de incondicionalidad que, con las pretensiones de validez susceptibles de crítica, viene inscrito en las condiciones mismas de los procesos de formación de un consenso»[65].

Sin embargo, en *Conciencia moral y acción comunicativa,* en 1983, apuesta de nuevo por una renovación del transcendentalismo kantiano en un sentido mitigado, como fundamento de las ciencias reconstructivas. Habermas afirma claramente que «la ética discursiva se sirve de argumentos transcendentales demostrando que ciertas condiciones no son prescindibles»[66]. «El segundo paso con el que hay que representar la validez de U (postulado de universalidad) en su carácter general, por encima de la perspectiva de una cultura determinada, se apoya —afirma— en la prueba pragmático-transcendental de presupuestos generales y necesarios de argumentación. A estos argumentos no puede cargárseles ya con el sentido apriorista de una deducción transcendental en el sentido de la racional kantiana; antes bien, demuestran la circunstancia de que, en nuestro tipo de argumentación no éste alternativa reconocible alguna»[67]. Más adelante veremos que esta ausencia de alternativa con la que Habermas caracteriza la fundamentación transcendental le sitúa en una posición incómoda al afirmar, paralelamente, el carácter hipotético de las mencionadas reconstrucciones.

Desde la perspectiva de estos apuntes sobre la evolución de la obra habermasiana parece cuando menos prudente afirmar que hay

---

[64] Ídem., prefacio a la nueva edición de *La lógica de las ciencias sociales,* 1982, págs. 15-16.

[65] Ídem., *TAC* II, pág. 566.

[66] Ídem., *Conciencia moral y acción comunicativa,* pág. 153. Sobre el valor de la fundamentación transcendental para la ética, terreno donde especialmente se muestra dicho modelo, puede verse: *Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación* (1973).

[67] Ibíd., pág. 137.

una cierta ambigüedad en su comprensión del modelo transcendental de fundamentación. Ambigüedad que no se halla, a mi juicio, en una indecisión entre reconstructivismo y transcendentalidad, sino más bien en la virtualidad transcendental de dicho reconstructivismo.

Si es necesaria o no una renovación mitigada del transcendentalismo kantiano (unas veces defendida, junto a Apel, con firmeza, y otras veces, las más últimamente, simplemente rehuida), es en todo caso una cuestión discutible. En todo caso, este «transcendentalismo minimalista» que se propone, téngase en cuenta, ha tenido más presencia en el terreno moral que en las discusiones metodológicas generales.

Existe, en mi opinión, y en no pocas ocasiones en Habermas, una yuxtaposición subrepticia de planos de transcendentalidad. Una cosa es plantearse la reconstrucción del carácter irrebasable de las condiciones de posibilidad y validez del habla, y otra muy distinta preguntarse si dicha reconstrucción misma tiene un carácter irrebasable. Cuando Habermas defiende la necesidad de una renovación del modelo kantiano de fundamentación transcendental, piensa en el primer plano indicado, es decir, considera que las condiciones de posibilidad y validez de la comunicación, en tanto universales y necesarias son, aunque no ya *a priori,* si reconstruibles en su irrebasabilidad; pero cuando desde una perspectiva metodológica, reflexiona o discute sobre la naturaleza de dichas reconstruciones racionales, sobre sus propias condiciones de posibilidad y validez como teorías, se ve abocado a rechazar un modelo como el transcendental que le privaría del carácter hipotético que reclama para su procedimiento reconstructivo. Una renovación consecuente del transcendentalismo kantiano debería comenzar por romper el círculo de la autorreferencia racional como eje de su fundamentación radical, para desarrollar una teoría sistemática de la historicidad de las condiciones de posibilidad y validez de la comprensión. Porque si bien es cierto que Habermas, como nos recuerda Gunnar Skirbekk[68], confía más en las posibilidades de una argumentación autorreferencial que en una reconstrucción de la comunicación como teoría de la sociedad, también es verdad que tal reconstrucción está tan sólo perfilada.

---

[68] G. Skirbekk, «Pragmatism in Apel and Habermas», en *Contemporary philosophy. A new survey,* vol. IV, pág. 398.

2.2. Las ciencias reconstructivas ante el reto de la fundamentación. Contingencia histórica *versus* universalidad

Una reconstrucción racional es, desde la perspectiva habermasiana, como apuntamos, un tipo de teoría que tiene como objetivo la explicitación de las reglas generativas de nuestros esquemas cognitivos[69]. En este sentido ha de distinguirse de la pura autorreflexión. «Por vía de autorreflexión un sujeto se torna consciente de los presupuestos inconscientes de sus operaciones efectuadas hasta entonces *intentione recta*»[70]. Así el hablante toma conciencia de sus experiencias como tal en el uso de su competencia comunicativa, pero no es capaz de explicarlas. Esto sólo puede hacerlo una reconstrucción racional del sistema de reglas lingüísticas operantes. Habermas ha tomado el modelo de la teoría del desarrollo moral de Kohlberg[71] para concretar cuál es el sentido de una explicación reconstructiva. Kohlberg, siguiendo los pasos de Piaget, trata de explicar competencias que se definen como capacidades para resolver determinados problemas de carácter práctico. No debe olvidarse que el conocimiento es analizable como el producto del proceso de aprendizaje para la solución de problemas en que el sujeto ha participado de un modo activo. Como dicha capacidad resolutoria está en relación con el nivel de desarrollo de las mencionadas competencias, puede establecerse una jerarquía en orden a la creciente complejidad de los problemas y las adecuadas capacidades del sujeto para resolverlos, que se traduce en una jerarquía de etapas en el proceso de aprendizaje o adquisición de competencias. Estas etapas sucesivas reconstruyen la lógica interna del proceso de adquisición de competencias y suponen un modelo evolutivo universalizable.

Importa ahora extraer algunas consecuencias sobre el estatuto metodológico de las ciencias reconstructivas, no exento, por lo demás de problemas[72], tanto si se trata del arquetipo que persigue una expli-

---

[69] Véase el «Epílogo» a *Conocimiento e interés.*

[70] Ídem, *LCS*, pág. 281.

[71] Véase al respecto *CMAC*, págs. 46-55.

[72] Muchos son los problemas que suscitan. Por ejemplo el de la necesidad de una nítida distinción entre ciencias empírico-analíticas y reconstructivas. Habermas las concibe como dos tipos alternativos de programas de investigación en el discurso científico, pero la verdad es que no se precisa en qué medida y en qué sentido peculiar operan en las ciencias reconstructivas cuestiones como la evidencia empírica, la

cación ontogenética de las capacidades cognitivas, lingüísticas y socio-morales (tal es el caso de Piaget, Chomsky o Kohlberg), como si lo que están en juego son teorías que buscan explicar deformaciones sistemáticas de la comprensión (como el psicoanálisis y la crítica de ideologías).

Si nos detenemos en el procedimiento metodológico necesario para el establecimiento de esa lógica evolutiva de competencias en que parece consistir toda reconstrucción racional, lo primero que constatamos es la necesidad de llevar a cabo una integración de los métodos explicativo y comprensivo. Por un lado analizamos, en efecto, las capacidades objetivas de resolución de problemas y las ponemos a prueba en las pretensiones de verdad de nuestros enunciados descriptivos, tanto en el terreno de las explicaciones como en el de las predicciones; pero, por otro, necesitamos interpretar esas capacidades en el marco de nuestra autocomprensión del proceso social en que ellas se gesta y adquieren sentido. «A diferencia de los procesos naturales —afirma Habermas—, las regularidades de la acción social ofrecen la peculiaridad de resultar comprensibles. La acción social pertenece a la clase de las acciones intencionales, que entendemos reconstruyendo su sentido»[73]. Es decir, en la medida en que las ciencias reconstructivas tienen como objeto procesos racionalmente motivados, las hipótesis empíricamente contrastables sobre el comportamiento observable, que queremos convertir en explicaciones generales, deben contener, a la vez, una proyección comprensiva, de tal manera que podamos interpolar en dicho comportamiento un fin racionalmente perseguido que consideremos como motivo suficiente.

Una segunda característica de las ciencias reconstructivas, mencionada anteriormente de pasada, es su necesaria referencia a la praxis social, como instancia directamente implicada en la génesis y transformación de las competencias. Es característica de la concepción habermasiana de las ciencias reconstructivas la explicación de la adquisición y desarrollo de los sistemas universales de reglas por recurso al proceso general de formación social de la comprensión, tan-

---

confirmación o la falsación, etc., que juegan tradicionalmente un importante papel en las ciencias empírico-analíticas. Existen también acusaciones de falta de cientificidad de las teorías reconstructivas. En primer lugar, la base científica de algunas de ellas, como el psicoanálisis y la psicología evolutiva de Piaget y Kohlberg —precisamente los casos paradigmáticos para Habermas—, están hoy en día sometidas a un fuerte correctivo crítico; pero además, y en segundo lugar, no sabemos todavía si los relativamente buenos resultados de algunas teorías reconstructivas podrán ser reemplazados o absorbidos por futuros programas de investigación empírico-analíticos.

[73] Idem., *LCS*, pág. 91.

to desde una perspectiva ontogenética como filogenética. Sin embargo, Piaget y Chomsky «suponen programas innatos que son desencadenados por estímulos específicos para cada fase, estructuras innatas que se despliegan por estás específicos en cada fase»[74], lo que rompe, al final, la exigencia del carácter evolutivo de las explicaciones reconstructivas, y también, su estatuto empírico; aunque buscan evitar así el incómodo problema de explicar pautas universales a partir de procesos histórico-contingentes. Este es un problema que tiene importantes consecuencias en el terreno de la fundamentación, porque si mantenemos el estatuto universal de los sistemas de reglas y rechazamos el recurso al innatismo evitando caer en el relativismo histórico, parece ser adecuada, Apel desde luego así lo ve, la aceptación del transcendentalismo que asuma el problema de la génesis histórica de las condiciones universales de posibilidad y validez de nuestros esquemas cognitivos y morales. En esta dirección se inscribe expresamente la respuesta habermasiana en *Conocimiento e interés* al innatismo chomskyano y piagetiano: «Las ciencias "reconstructivas", como la lógica y la lingüística en general, tienen un estatuto similar a la teoría del lenguaje (desarrollada como pragmática universal) y de la ciencia, que son en la actualidad las herederas de una filosofía transcendental (transformada)»[75]. Una opinión que hoy día, seguramente, matizaría, interesado, como está, en disociar por completo del concepto de reconstrucción todo elemento transcendental. Sin embargo, aunque alejado de su primera asociación entre reconstructivismo y neotranscendentalismo, Habermas no ha renegado de su idea de una génesis histórico-contingente de las reglas universales, muy al contrario, ha confiado cada vez más en el reconstructivismo como su cauce más adecuado. Ya en el «Epílolgo» a *Conocimiento e interés* se desmarcaba de la «antropología del conocimiento» apeliana por no reconocer todavía que «los enunciados sobre la especie humana, sólo pueden fundamentarse, en último término, en el marco de una teoría de la historia de la especie o de la evolución social»[76], con el sustento de una reconstrucción de la «base universal de validez del habla»[77]. Y es que las reconstrucciones racionales que Habermas defiende, han de entenderse como «reconstrucciones de competencias de la especie humana»[78].

---

[74] J. Habermas, *CI*, pág. 335.
[75] Ibíd., pág. 335.
[76] Ibíd., pág. 302.
[77] Ídem., «¿Qué significa pragmática universal?», en *TACcep*, pág. 302.
[78] Ibíd., págs. 312-313.

En un intento de clarificación posterior, en *Conciencia moral y acción comunicativa,* Habermas ha sintetizado las principales características de las ciencias reconstructivas en una triple función. En primer lugar, las reconstrucciones racionales tienen una función crítica en tanto que «al explicitar las condiciones de validez de las manifestaciones (...), pueden explicar los casos desviados»[79]. Es importante, al respecto, recordar que Habermas puntualizó en el Epílogo a *Conocimiento e interés* las diferencias entre los conceptos de reconstrucción y crítica, que pueden resumirse en tres[80]: *a)* la crítica se orienta hacia objetos de experiencia cuya pseudobjetividad permanece aún por descubrir, mientras que las reconstrucciones operan sobre objetos (como proposiciones, acciones, etc.), que constituyen realizaciones conscientes de un sujeto; *b)* en tanto que la crítica se dirige a un caso particular, las reconstrucciones abarcan sistemas anónimos y generales de reglas; *c)* por último, la crítica es rica en consecuencias prácticas, al modificar los determinantes de una falsa conciencia, mientras que las reconstrucciones carecen de consecuencias prácticas directas, ya que explicitan un saber-como, ejercitado de modo intuitivo, pero totalmente correcto.

La segunda función de las reconstrucciones racionales se refiere a su capacidad constructiva, que consiste en llevar a cabo diferenciaciones entre las pretensiones de validez que van más allá de las fronteras tradicionales, marcando nuevas pautas analíticas. Por último, Habermas afirma que poseen una función transcendental: «Y si conseguimos analizar condiciones de validez muy generales, pueden darse reconstrucciones racionales que pretendan describir universales y, por lo tanto, representar un conocimiento teórico competitivo. En está esfera, aparecen argumentos transcendentales débiles que tratan de probar la inexcusabilidad, esto es, la irrenunciabilidad de los presupuestos de las prácticas relevantes»[81]. Sin embargo, Habermas se apresura a puntualizar que estos tres rasgos (contenido crítico, función constructiva y fundamentación transcendental del conocimiento teórico) no exigen a las reconstrucciones racionales una fundamentación última de sus pretensiones de validez. «Resulta importante ver —afirma— que todas las reconstrucciones racionales, al igual que los otros tipos de conocimiento, sólo pueden tener estatus de hipótesis»[82]; y precisan, por ello, de otras confirmaciones.

---

[79] J. Habermas, *CMAC,* pág. 45.
[80] Ídem., *CI,* pág. 334.
[81] Ídem., *CMAC,* págs. 45-46.
[82] Ibíd., pág. 46.

El interés, pues, de las ciencias reconstructivas se halla en su naturaleza mixta, a un tiempo hipotética y universal. Una síntesis, por lo demás, ya ensayada, aunque desde otras claves y con otros instrumentos, después de Kant[83].

La fuerza del transcendentalismo kantiano, como cumbre de la filosofía moderna de la conciencia, se sustentó en la configuración de una subjetividad autónoma, formal, crítico-regulativa, objetivadora y «autofundante», pero, desenraizada, sin embargo, de su génesis histórica. Algo que no debe chocar demasiado en tanto que la subjetividad transcendental había nacido precisamente para justificar el acceso al punto de vista universal de la razón y ganar esa objetividad más allá de contingencias empíricas. El sujeto transcendental que reflejaba el carácter invariable de la estructura de la subjetividad, no podía sino ser un sujeto descarnado y «ahistórico». Tras la crítica de Hegel a la filosofía transcendental kantiana latía, precisamente, la intención de salvar este hiato entre universalidad e historicidad. La *Fenomenologia del Espíritu* hegeliana explicita el camino del autodespliegue histórico de las estructuras constitutivas de la conciencia, aunque asegurara su mediación, no obstante, desde una concepción teleológica e idealista de la historia, síntesis final de ser y saber. A pesar de ello, Hegel, junto con Heidegger, y frente a Kant y Husserl, constituyen hoy las fuentes inexcusables para una configuración temporal de la estructura de la subjetividad, y en este sentido, suponen un punto de partida para todo proyecto de transformación de la filosofía transcendental y su concepción «ahistórica», acorporal y formal del conocimiento humano[84].

La necesidad de encontrar una mediación entre los elementos ineliminables en la estructura de la conciencia y su historicidad, evitando la metafísica hegeliana del absoluto, determinó sobremanera la evolución de la filosofía hermenéutica. El concepto gadameriano de historia efectual *(Wirkungsgeschichte)* que deriva, como vimos, del

---

[83] En el marco del neokantismo fue, tal vez, Ernst Cassirer quien planteara con más rotundidad la necesidad de integrar validez absoluta y universalidad con historicidad. Las formas simbólicas en que articula su proyecto, no son sino estructuras *a priori* (irrebasables), culturalmente objetivadas. Las formas simbólicas en tanto que formas de la cultura humana son, en tal sentido, insuperables y constitutivas de nuestra experiencia del mundo. En concordancia con esto, el sujeto transcendental no es algo absoluto, suprahistórico, sino que se manifiesta en una pluralidad de formas sin perder su unidad.

[84] Véase J. N. Mohanty, «Transcendental Philosophy and the Hermeneutique Critique of Conciousness», en Gary Shapiro, Alan Sica (eds.), *Hermeneutics. Questions and Prospects,* Massachusetts University Press, 1984, págs. 97-120.

esquema hegeliano de la unidad de la identidad y la diferencia, responde concretamente a este propósito mediador. La comprensión de un acontecimiento —opina Gadamer— está ya siempre determinado por sus efectos históricos, lo que significa, sin duda, que la temporalidad es, por un lado, un elemento invariable, estructural de la conciencia, toda vez que el tiempo es condición de posibilidad de la comprensión, y por otro, que sus productos operan mediatizando históricamente su actuar. Gadamer lo expresa claramente cuando afirma: «Si se hace valer el principio de la historia efectual como un momento estructural general de la comprensión, esta tesis no encierra con toda seguridad ningún condicionamiento histórico y afirma de hecho una validez absoluta; y sin embargo la conciencia hermenéutica sólo puede darse bajo determinadas condiciones históricas»[85].

Pero el valor fundamental de la temporalidad para la hermenéutica gadameriana tiene, sin embargo, como es sabido, su referente fundamental y más cercano en Heidegger, quién valoró la ausencia de un verdadero reconocimiento de la profundidad y fecundidad de la temporalidad en la tradición metafísica occidental como su gran déficit. Cuando Heidegger muestra que la relación del hombre con el mundo no es primariamente epistemológica, está directamente poniendo en cuestión la perspectiva kantiana que trazó una línea infranqueable entre lo empírico y lo transcendental. El *Dasein* no es el sujeto transcendental kantiano; muestra, por el contrario, la posición más originaria del hombre en el mundo, su «mundaneidad», en la que la conciencia, constitutivamente intencional, se integra indisolublemente con aquello de lo que es conciencia. La conciencia expresa la originaria y preconceptual comprensión del Ser en el mundo. De éste modo, la mundaneidad del *Dasein* fundamenta una nueva relación entre lo empírico y lo transcendental, entre lo óntico y lo ontológico, en la que la historia del Ser es, de hecho, la historia de la comprensión humana del Ser: la historia de la comprensión del Ser como conciencia.

Haber sabido apreciar que la universalidad de la comprensión se determina y expresa en un proceso de constitución histórico-contingente, en una constante mediación dialéctica de tradición y presente, carente, sin embargo, de las garantías de un final de la historia en una síntesis absoluta de Ser y Saber, como fue el caso de Hegel y el historicismo, es, sin duda, el gran mérito de la hermenéutica ontológica.

---

[85] H. G. Gadamer, *VM*, pág. 16.

Gadamer ha sabido, en efecto, sintetizar la conciencia, de raíz kantiana, de la necesidad de desvelar las condiciones de posibilidad del comprender, con la concepción hegeliana de la comprensión como fruto de la productividad del tiempo; de un tiempo finito para nuestro autor, al que desgraciadamente privó de su componente crítico al aprehenderlo como tradición. Aquí, en este idealismo residual en su concepción de la temporalidad, y por tanto, de la historicidad de la comprensión, comienzan las demandas de profundización de la hermenéutica crítica.

Gadamer parte del principio hermenéutico, inspirado en Heidegger, de que la historia no pertenece al hombre, sino que es el hombre el que pertenece a la historia. Aunque este principio reconozca algo tan evidente como la dimensión histórica y supraindividual del ser humano, ello no puede, en opinión de Apel[86], certificarse, sin más, a menos que advirtamos que la historia ha pertenecido antes, por la mediación formal de la reflexión, a la conciencia humana como objeto disponible. Es decir, no podemos plantear únicamente la finitud de la conciencia humana, históricamente limitada, sin concederle el poder constitutivo de una reflexión capaz de trascender críticamente la tradición. Este planteamiento ofició, como ya sabemos, de eje de la polémica que Gadamer mantuvo con los defensores de la crítica de las ideologías.

Al igual que Dilthey, Gadamer concibe la experiencia hermenéutica como «experiencia de la finitud», aunque, a diferencia de este, prefiera hablar de «finitud humana» en vez de «finitud histórica». Pero la conciencia de esta finitud no llevó a Dilthey a dogmatizar la tradición, ni a enfatizar nuestra limitación frente a ella, al modo gadameriano, Postuló, por el contrario, su transformación a la luz de las vivencias presentes mediante los recursos de la conciencia histórica: «La conciencia histórica de la finitud de todo fenómeno histórico, de toda circunstancia humana o social, de la relatividad de todo tipo de fe, es el último paso para la liberación del hombre»[87]. Tenia Dilthey la actualísima convicción de que la finitud y limitación de nuestra conciencia, no significaba su estrechamiento, sino que era, muy al contrario, la condición de posibilidad para elevarse hacia la infinitud potencial del espíritu, que se actualiza, no ya en la especulación (frente a Hegel), sino en la razón histórica.

El proyecto de una comprensión crítica se presenta históricamente como heredero de esta problemática, que, aunque antigua, ca-

---

[86] K. O. Apel, *TF* II, pág. 19.
[87] W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* VII, pág. 290.

racteriza profundamente las concepciones modernas de la racionalidad, empeñadas desde Descartes en un constante intento de acceder a las estructuras universales de la comprensión, y que tiene en el transcendentalismo kantiano su más madura expresión y también su más nítida manifestación de «problematicidad».

En el caso de Apel y Habermas, esta cuestión es abordada al hilo de un viraje antropológico en el problema del conocimiento. O, por decirlo con el primero, al hilo de un proyecto gnoseoantropológico. Desde este punto de vista sólo la resolución del problema que aquí nos ocupa pasa por una superación tanto de los estrictos planteamientos idealistas, como de los puramente materialistas. Es decir, una mediación que asuma integradoramente, por un lado, la unilateralidad de una reflexión que devora toda la historia como historia de los avatares del espíritu, y por otro, la de una praxis material que configura unívocamente la historia como expresión del juego de las fuerzas productivas. Ambos polos, históricamente representados por Hegel y Marx, no son, a juicio de Apel, sino los dos momentos constitutivos de la dialéctica[88].

La hermenéutica gadameriana ha desarrollado con asombrosa coherencia una de las trayectorias posibles de la filosofía dialéctica. Ha concretado la esencia de la dialéctica en ese diálogo consistente en el mediarse del presente con la tradición. Pero si ese diálogo es hermenéuticamente provechoso, no lo es ya por la autopenetración del espíritu, como lo fuera para Hegel o incluso para Schleiermacher, sino por la productividad del tiempo (en sentido heideggeriano); de un tiempo que, en tanto tradición, tiene la capacidad de desplegar sus efectos («efectuar», en una palabra), en y sobre el presente. Pero es evidente que con este proceder, Gadamer no abandona por completo la órbita del idealismo hegeliano: «Indudablemente —afirma Apel— me parece que no sólo se puede fundamentar desde el pensamiento el hecho "dialéctico" de que siempre se presuponga identidad y diversidad en la síntesis de la comprensión qua mediación temporal: el «pensamiento» no entra en el tiempo sólo por sí mismo, sino a través de su mediación con la naturaleza como lo otro de sí mismo; mediación que no puede ser burlada por la auto-comprensión humana»[89].

Tiene razón Gadamer al sostener y mostrar frente a Hegel, como también lo hicieron Marx, Nietzsche, Dilthey y Heidegger, que el

---

[88] Véase K. O. Apel, «Reflexión y praxis material: una fundamentación de la dialéctica entre Hegel y Marx», en *TF* II, págs. 9-26.

[89] Ibíd., I, pág. 48.

pensamiento sobre el Ser no extrae la sustancia de su contenido de la «omnipotencia de la reflexión», sino del compromiso histórico-existencial del hombre con el mundo. La hermenéutica ontológica siempre ha sido consciente de ello, y se caracteriza por su percepción de la racionalidad como mediación de la conciencia por la praxis. Y, sin embargo, Apel no puede menos de considerar que la filosofía de la reflexión tiene, a ojos de Apel, un potencial crítico que ha sido frecuentemente relegado. Se ha tendido a desenmascararla con excesiva ligereza como apariencia formal, sin caer en la cuenta de que, correctamente entendida y transformada, la filosofía de la reflexión, podía también servir de «garante de la siempre posible y necesaria desdogmatización de la interpretación sustancial del mundo resultante del compromiso práctico»[90]. Con su acento en el potencial del momento reflexivo de la razón se está avalando la posibilidad de un distanciamiento crítico de la misma frente al férreo decurso de la facticidad. En definitiva, lo que se está reclamando no es sino el reconocimiento del carácter crítico de la «productividad temporal».

No se apreciará el alcance del proyecto gnosoantropológico de mediación entre reflexión y praxis material si no se tiene en cuenta que con él se pretende en el fondo la imbricación de las estructuras posibilitantes de la universalización del sentido con los elementos materiales, contingentes e históricos de los que genéticamente dependen. Por ello, Apel habla de una ampliación de la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad del conocimiento, del reconocimiento de un *a priori* corporal[91], capaz de responder a nuestro compromiso material con un mundo en el que estamos ya siempre inmersos y con el que inevitablemente nos medimos al actuar.

Esta ampliación de la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad obliga lógicamente a la hermenéutica crítica a analizar las relaciones existentes entre el conocimiento y sus presupuestos materiales, cosa que Habermas ha tematizado, como es sabido, en su teoría de los intereses subyacentes en el conocimiento. Los tres intereses cognoscitivos que Habermas delimita constituyen la trama general de las referencias del conocimiento humano a la praxis, «lo cual implica a la vez mencionar los modos significativamente distintos del compromiso práctico-vital, por el que el mundo resulta significativo para el hombre»[92].

---

[90] Ibíd., II, pág. 20.
[91] Ibíd., II. Véase especialmente págs. 91-96.
[92] Ibíd., I, pág. 66.

Es significativo que Habermas no rechace, por ejemplo, el concepto de «mundo de vida» *(Lebenswelt),* que el idealismo hermenéutico introdujo como concepto clave en el proceso de otorgamiento del sentido, sino que lo integre en su teoría de la acción comunicativa[93]. Al igual que el último Husserl y el último Wittgenstein, y salvando las distancias, el análisis habermasiano «tiene por objeto aprehender estructuras que frente a las acuñaciones históricas de los mundos de la vida y de las formas de vida particulares se presentan como invariantes»[94]. Son las estructuras que constituyen el «horizonte en que los agentes comunicativos se mueven "ya siempre"»[95], y desde el que, como marco de referencia, otorgan significatividad a los fenómenos.

La integración habermasiana del concepto de «mundo de vida» en el marco de una teoría de la acción comunicativa, nos ofrece una idea bastante clara de cómo entiende la relación de las estructuras universales de la comprensión ante la praxis. La idea de un compromiso práctico del conocimiento implica algo más que la mera constatación del enraizamiento práctico del saber, algo que ya estaba implícito en el propio concepto husserliano de *Lebenswelt,* y por supuesto en la hermenéutica gadameriana. El compromiso práctico es, ante todo, el eje desde el que se hace posible la mediación del saber con sus propios presupuestos, desde el que se ponen en conexión los elementos contingentes, históricamente configurados del comprender, con los de carácter constitutivo, universal, incluso transcendentales, cabría decir (inequívocamente en Apel). Y ello precisamente porque el propio concepto de «compromiso», alude en sí mismo a la superación de la situación de la que fácticamente se parte, en pos de otra que idealmente se anticipa. El compromiso práctico impele al conocimiento hacia la praxis, pero no sólo en un sentido retrospectivo a modo de un reconocimiento genético o deuda con la tradición, sino también, y fundamentalmente, en un sentido prospectivo en tanto obligación o deber del conocimiento para con los fines prácticos del mismo. Compromiso, por tanto, como apuesta por la realizabilidad de las metas idealmente delimitadas por la praxis presente, o contrafácticamente anticipadas[96]. Hay aquí una doble referencia a la

---

[93] Sobre el concepto habermasiano de «Lebenswelt» vease *TAC* II, págs. 169-280.

[94] Ibíd., pág. 170.

[95] Ibíd., pág. 169.

[96] Sobre el concepto de anticipación contrafáctica véase por ejemplo: K. O. Apel, «¿Es la ética de la comunidad de comunicación una utopía? Acerca de la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía», en *Estudios éticos,* Barcelona, Alfa, 1986, págs. 175-219.

praxis, que articula dialécticamente realidad e idealidad, por la que la propia comunidad humana real de la que se parte, se constituye y autocomprende, mediante la anticipación de la posibilidad de una comunidad ideal, expresión del autoacuerdo humano, capaz de superar las trabas y dificultades de nuestra interacción. Y de nuevo encontramos aquí latente la idea hegeliana de la comprensión humana como un proceso de autocomprensión del espíritu en el sentido de un proceso progresivo de autoacuerdo en el futuro[97].

Ahora bien, los intereses en los que hunde sus raíces la constitución del sentido, no actúan como una rígida trama mecánicamente determinista; son más bien un vector, una guía que orienta nuestro comprender en la dirección marcada precisamente por las anticipaciones contrafácticas. Pero no son anticipaciones arbitrarias, ya que «sólo pueden acreditarse —afirma Habermas— en la medida en que aquello sobre lo que versan no escape a su intervención»[98]. Tienen, por tanto, la suficiente espontaneidad y autonomía como para fijar metas futuras, pero están en todo momento delimitadas por las exigencias de la praxis. Esto hace que estas anticipaciones no puedan identificarse con las generadas por una utopía concreta, cuya realización práctica pudiéramos concebir, describir o esperar como una situación futura del mundo.

Las anticipaciones contrafácticas son elementos cuasitranscendentales que actúan como nexos de unión entre el conocimiento y sus intereses subyacentes, es decir, como instancias mediadoras entre las exigencias prácticas del mundo de la vida, y los nexos de sentido generados en las diferentes esferas sociales: trabajo, interacción y dominio. «Sólo porque desde el horizonte de la práctica de la vida proyectamos la clausura provisional de un sistema de referencia, pueden tener contenido informativo para esa práctica de la vida las interpretaciones de sucesos que mirados desde ese fin proyectado pueden organizarse en una historia, ...»[99].

En el concepto crítico-hermenéutico de «anticipación» a tenor de lo dicho, hay que distinguir dos sentidos[100], que precisamente reflejan la buscada coimplicación histórico-transcendental. Por un lado,

---

[97] Véase H. M. Baumgartner «Geltung durch Anticipation? Eine kritische Anfrage sur Möglichkeit einer hermeneutisch orientierten und pragmatisch unterlegten Transformation der Kantischen Transzendentalphilosophie», en Kuhlmann/Böhler, *Kommunikation und Reflexion,* Fráncfort, 1982, pág. 47,

[98] J. Habermas, *LCS,* pág. 247.

[99] Ibíd., pág. 247.

[100] Véase H. M. Baumgartner, ob. cit., págs. 48-49.

en el marco de lo que podría llamarse una lógica transcendental, la anticipación adquiere sentido, en tanto anticipación de las condiciones generales de la comprensión consensual e ideal, presupuestas ya siempre en la argumentación humana. Pero, por otro lado, la anticipación tiene un carácter histórico, en tanto que guía de las posibilidades reales —esto es, empírica y contingentemente limitadas— de desarrollo futuro. Este elemento no implica, sin embargo, una concepción idealista de la historia, porque no se plantea nada parecido a un acceso al final de la misma, como aquél con el que Hegel y el historicismo pretendieron integrar temporalidad y universalidad. Se trata más bien de un concepto regulativo que tiene la función transcendental de reinterpretar constantemente nuestro compromiso con la praxis en perspectiva futura desde una concreta situación histórica de la comunidad de comunicación.

El concepto de «anticipación contrafáctica» guarda, por otra parte, una evidente semejanza estructural con el concepto gadameriano de «anticipación de la perfección», con el que expresa la idea de que sólo es posible la comprensión de los fragmentos de un texto, pongamos por caso, anticipando su perfección o completitud. Sin embargo, la diferencia fundamental entre ambos conceptos anticipatorios radica en su función y propósito, crítico-social en el primer caso y descriptivo (ontológico) en el segundo.

Esta perspectiva, en la que el conocimiento hunde sus raíces interesadamente en la praxis mediante la anticipación ideal de metas futuras, está ya muy lejos de poder ser implementada en el rígido esquema del clásico transcendentalismo kantiano, que concibió las estructuras constitutivas del comprender desde una férrea invariabilidad temporal, clausurada en el solipsismo de una conciencia desligada de la praxis social de sus agentes como sujetos reales de acción. La hermenéutica gadameriana, por su parte, como Habermas y Apel reconocen, aunque supo concebir toda comprensión como autocomprensión orientadora de la acción, no supo, sin embargo, ir más alla de una concepción de la praxis como *phronesis*[101].

La hermenéutica crítica habermasiano-apeliana propone hablar en sentido estricto de condiciones «cuasitranscendentales» del conocimiento con la intención, precisamente, de dar una respuesta a la necesidad, planteada en el dilema con el que aquí nos enfrentamos, de concebir una relación nueva de los elementos constitutivos del co-

[101] Véase al respecto el apartado 5.3 del presente capítulo titulado: «La ética discursiva y la rehabilitación gadameriana de la filosofía práctica.»

nocimiento con la praxis, en la que el dualismo empírico-transcendental no exprese sino diversos momentos de un único proceso de otorgamiento de sentido.

Pero una transformación de la filosofía transcendental clásica de tal calado, recuérdese que este era el propósito expreso de Apel, tal vez, suponga ya algo más que una mera transformación; es posible que , como Baumgartner recuerda críticamente a Apel, la temporalidad de la comprensión difícilmente pueda armonizarse con la analítica kantiana de los conceptos[102].

Las formas cuasitranscendentales de la reflexión hermenéutica no se configuran como algo acabado y definitivo, ante lo que fue ya muy sensible Gadamer, aunque con otros recursos teóricos; son estructuralmente incompletas y, por ello, susceptibles de un *meliorismo ad infinitum,* para decirlo con Peirce y su concepción de la verdad como consenso de la comunidad de investigadores *«in the long run»*[103]. En este proceso infinito, constantemente reinterpretado, los elementos universales aparecen como estructuras cuya capacidad de constitución del sentido, evolucionan filogenética y ontogenéticamente. «Es claro —afirma Habermas— que las condiciones empíricas bajo las que se forman las reglas transcendentales que fijan el orden constitutivo de un mundo de la vida son por su parte resultado de procesos de socialización»[104]. O en otro momento, refiriéndose a las reglas constructivas de la lógica pragmatista de la ciencia, aclara que ésta «no excluye un análisis transcendental, pero sin caer por ello en el prejuicio del idealismo subjetivo, para el que estas reglas de síntesis pertenecen a la dotación de una conciencia invariante y transcendente a la realidad experienciable»[105].

---

[102] Ibíd., pág. 53.

[103] Sobre la idea peirceana de la lógica de la investigación como una «configuración experimental de la experiencia *«in the long run»,* vease la exposición apeliana de la obra de Peirce en *El camino del pensamiento de Charles Sanders Peirce,* Madrid, Visor, 1997. También: *De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la lógica trascendental,* en *TF* II, págs. 149-168.

[104] Idem., *LCS,* págs. 201-202. En conversación con Raul Gabas, y recogida como epílogo de su libro: *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística,* Habermas es muy claro en su apreciación del carácter histórico de las estructuras *a priori:*

«Gabas: ¿Las estructuras de la pragmática universal son todas empíricas (devenidas históricamente), o bien hay algunas que tienen componentes apriorísticos?

Habermas: Estas estructuras han surgido históricamente. Pero pueden nacer algunas que *in nuce* se mantengan siempre diferenciándose en los contextos concretos. Por supuesto que todo *a priori* es relativo a la especie. Históricamente cambia el *a priori* y la concepción del mismo (...)» pág. 277.

[105] Ibíd., pág. 175.

> Kant tuvo que establecer una tajante distinción entre análisis empírico y análisis transcendental. Pues bien, si entendemos la investigación transcendental en el sentido de una reconstrucción de presuposiciones universales e inevitables de las experiencias que pueden pretender ser objetivas, permanece, ciertamente, en pie la diferencia entre procedimientos empírico-analíticos y procedimientos reconstructivos. Pero, en cambio, se torna difusa la diferencia entre la apelación a un saber *a priori* y un saber *a posteriori*. Por un lado, la conciencia de regla de los hablantes competentes es para estos mismos un saber *a priori;* por otro, la reconstrucción de ese saber exige averiguaciones que se hacen recurriendo a sujetos empíricos —el lingüista se procura un saber *a posteriori*[106].

La especificidad del cuasitranscendentalismo frente al modelo transcendental clásico reside principalmente en esta implementación de la temporalidad en las estructuras universales. La nueva relación entre ambas esferas convierte a las estructuras universales de la conciencia en irrebasables, inevitables, necesarias, pero ya nunca en invariables.

Habermas otorga concretamente a los intereses rectores del conocimiento este estatuto a la vez transcendental y empírico porque, por un lado, los intereses cognoscitivos «son identificados y analizados por la vía de una reflexión sobre la lógica de la investigación de las ciencias de la naturaleza y del espíritu»[107]; y, por otro lado, «en la medida en que como resultado de la historia natural se los concibe, por así decirlo, en la perspectiva de una antropología del conocimiento, tienen un estatuto empírico»[108]. Cuando Habermas se defiende de la acusación de Rudiger Bubner de que los intereses son por naturaleza particulares e irracionales, apela precisamente a su carácter transempírico, a pesar de tener su génesis en los contextos sociales e históricos. Afirma Habermas: «las normas que pueden justificarse discursivamente y los intereses generalizables poseen un núcleo no convencional: ni vienen ya dados empíricamente ni se establecen sencillamente mediante una decisión, sino que se configuran y se descubren al mismo tiempo de manera no contingente —si es que puede existir algo así como una voluntad racional»[109]—. Es decir, si es posible una justificación racional de las determinaciones de la volun-

---

[106] J. Habermas, «¿Qué significa pragmática universal?», en *TACcep,* págs. 323-324.
[107] Ídem., *CI,* pág. 332.
[108] Ibíd., pág. 332.
[109] Ibíd., págs. 326-327.

tad, y las elecciones que regulan nuestras acciones no son arbitrarias, debe existir un núcleo transempírico, fundamento de esa posibilidad de universalización.

Habermas fue consciente desde un principio de la problemática que planteaba el dualismo empírico-transcendental. Sin embargo, cuando en *Conocimiento e interés* calificó los intereses constitutivos del conocimiento como «cuasitranscendentales», para responder a la necesidad de integrar los momentos universal e histórico, tan sólo se limitó a detectar, como bien señala Richard Bernstein, la existencia de un problema irresuelto por la filosofía moderna, sin ofrecer solución alguna[110]. Sería más tarde, en su *Teoría de la acción comunicativa,* cuando consiguió ofrecer una solución más articulada de ambos momentos en un proceso unitario de comprensión, que Richard Bernstein ha sabido representar con indudable agudeza y claridad mediante la distinción entre la dimensión diacrónica y sincrónica de la racionalidad comunicativa[111]. Ambos conceptos entretejen la trama de nuestra racionalidad en una doble dirección: en sentido horizontal, la dimensión diacrónica expresa la continuidad del decurso temporal en que se moldean los presupuestos de la razón en las distintas configuraciones ideológicas; en sentido vertical, la dimensión sincrónica, expresa la incursión discontinua, pero inexcusable, de las estructuras condicionantes de nuestras manifestaciones racionales.

La *Teoría de la acción comunicativa* habermasiana quiere ser una tercera vía en la tradición filosófica moderna, alejada por igual de las dos respuestas clásicas y extremas frente a lo que Hegel llamaría «experiencia de la reflexión». Dos respuestas que, *grosso modo,* constituyen el puro historicismo y el puro transcendentalismo, o también, relativismo y absolutismo. «En este punto —afirma— los fracasos de ambas posturas son evidentes: el primer aspecto soporta la carga de las contradicciones y paradojas autorreferenciales, pragmáticas que violan nuestra necesidad de consistencia; el otro aspecto lleva la carga de un fundamentacionismo que entra en conflicto con nuestra conciencia de falibilidad del conocimiento humano»[112]. Al primer tipo pertenecen Dilthey, Weber, Jaspers, Kolakowski, etc.; al adoptar una postura afirmativa ante el pluralismo irreductible de lo real al que corresponden diversas formas de verdad, igualmente irreducti-

---

[110] R. Berstein, «Introducción» a AAVV, *Habermas y la Modernidad,* Madrid, Cátedra, 1988, pág. 32.

[111] Ibíd., pág. 32.

[112] J. Habermas, «Cuestiones y contracuestiones», en AAVV, *Habermas y la Modernidad,* pág. 307.

bles, lo que, dicho sea de paso, reservaría a las ciencias empíricas la labor de alcanzar un conocimiento consensuado. Al segundo tipo pertenecen Kant, Husserl, el primer Wittgenstein, Popper, Apel, etc.; ya que intentan mantener la unidad de la razón, y evitar «las colisiones argumentativas existentes entre los universos del discurso»[113], ya sea mediante un fundamentacionismo o un procedimentalismo que destile lo que implícitamente se presupone en aquéllos.

En esta tercera vía entre absolutismo y relativismo, el papel que se reserva a la filosofía no radica ya en su conversión en el supremo tribunal en cuestiones de racionalidad, sino que entra en una división no exclusiva del trabajo con las ciencias. «Su objetivo es clarificar las presuposiciones de la racionalidad de los procesos de obtención de la comprensión, que pueden suponerse que son universales porque son inevitables. La filosofía comparte entonces con las ciencias una conciencia falible, en lo referente a que sus poderosas suposiciones universales requieren confirmarse recíprocamente con las teorías empíricas de la competencia»[114].

No es éste, naturalmente, un planteamiento exento de problemas y objeciones que, aunque de un modo esquemático, quiero apuntar aquí. Desde mi punto de vista existe una objeción extraordinariamente importante que ha sido formulada por Hans Albert[115]. Una objeción importantísima, digo, porque afecta nada menos que a la propia posibilidad de una síntesis del dualismo empírico-transcendental: si existen estructuras universales en la comprensión, y tienen una génesis histórica, ¿no será —se pregunta Albert— el propio transcendentalismo o «cuasitranscendentalismo» el fruto tan sólo de una perspectiva histórica concreta, carente, por ello, de la validez universal que proclama? O también, si los presupuestos que se declaran irrebasables son revisables y por tanto hipotéticos, ¿por qué debemos aceptar tal hipótesis? Ya hemos tratado en el apartado anterior las respectivas concepciones de Habermas y Apel sobre el carácter hipotético de los presupuestos ineliminables en todo acto comunicativo y sus discrepancias al respecto, por lo que no entraré aquí de nuevo en detalles al respecto. La cuestión es fundamental, porque si renunciamos a una determinación histórica de los presupuestos implícitos del conocimiento, nos veremos abocados a una fundamentación metafísica de nuestra racionalidad, pero si aceptamos su génesis histórica y su

---

[113] Ibíd., págs. 306-307.

[114] Ibíd., pág. 311.

[115] H. Albert, *Transzendentale traumereien, K. O. Apels sprachspiele und seine hermeneutischer Gott,* Hamburgo, 1975, pág. 63.

contingencia, habremos perdido con ello la segura posición desde la cual afirmábamos precisamente la existencia de esos presupuestos ineliminables del conocimiento. Desde la perspectiva de Albert la única salida coherente, como es conocido, es la aceptación de un punto de partida basado en una decisión, carente de cualquier afán fundamentacionista, en favor de una racionalidad crítica, cuyo máximo valor es el mejor argumento[116].

Tampoco faltan opiniones como la de N. Lobkowicz[117] para quien el discurso transcendental se convierte en superfluo desde la perspectiva de un realismo crítico del sentido. El modelo transcendental encajaba perfectamente con una concepción idealista de la realidad porque ésta se modelaba bajo el poder constitutivo de las estructuras del sujeto, pero desde una perspectiva realista que quiera asumir críticamente las contingencias de lo empírico, carece de sentido un análisis de las «condiciones de lo incondicionado».

Otra objecion de interés es la expresada por Thomas McCarthy[118] que plantea, en realidad, un doble reparo. En primer lugar, partiendo de la idea habermasiana de la existencia de instancias ideales o puras en la acción comunicativa, y que en tanto que tales se dan raras veces en la vida real, McCarthy se pregunta cómo cabe hablar de condiciones universales e ineliminables de la comunicación, si éstas no se dan casi nunca. ¿Cómo es posible una reconstrucción de casos ideales? La respuesta de Habermas nos remite claramente al carácter transcendental de la acción orientada al entendimiento *(Verständigung)* en tanto que derivan de ella todas las demás formas de acción social. Pero esta respuesta plantea inmediatamente la segunda cuestión: ¿de dónde surgen esas instancias transcendentales desde las que sería posible reconstruir las condiciones de la comunicación?, ¿no serán tal vez, afirma McCarthy, expresión de un eurocentrismo? O dicho aun de otro modo: ¿no implica una reconstrucción empírica de conceptos universales una relativización de las actitudes dominantes desde las cuales se reconstruye?

La respuesta habermasiana comienza, en primer lugar, por reiterar la tesis de la historicidad de las estructuras universales, con un claro sello hegeliano: «estamos normalmente bastante preparados para

---

[116] Véase H. Albert, *Tratado sobre la razón crítica,* Buenos Aires, Sur, 1973.

[117] N. Lobkowicz, «Interesse und Objetivität», vol. 16, en Phil. Rundsch, 1969, págs. 249 y sigs.

[118] Véase T. McCarthy, «Rationality and Relativism: Habermas's "Overcoming" of Hermeneutics», en J. B. Thompson and D. Held (eds.), *Habermas: Critical Debates.*

mirar las formas del pensamiento objetivante como universales, incluso pensamos que han ganado relevancia institucional, por así decirlo, sólo con el establecimiento de la ciencia moderna. Yo asumo que las formas de comprensión de la práctica moral son universales. Esto no significa que tales estructuras cognitivas pudieran aparecer todas a la vez, sino en ontogénesis o en evolución social»[119]. Pero, en segundo lugar, sale al paso frente a cualquier sospecha de relativismo: «Sólo una historia sistemática de la racionalidad, historia de la que estamos bien lejos, podría impedirnos o bien caer en un puro relativismo, o dar ingenuamente por absolutos nuestros propios estándares de racionalidad»[120]. Con esta afirmación se aprecia cómo, a juicio de Habermas, la única vía de solución al problema del dilema relativismo-absolutismo pasa ineludiblemente por la reconstrucción histórico-contingente de las estructuras universales de la subjetividad precisamente en la dirección de una teoría de la acción comunicativa. O de la teoría del desarrollo moral de Köhlberg, que es, dicho sea de paso, una buena manera de hacerse una idea de cómo concibe esta tarea en el ámbito de la investigación concreta[121].

La cuestión de la naturaleza del sujeto transcendental se ha vuelto crucial en el marco de esta problemática aquí planteada, ya que nos sitúa en la perspectiva de una pragmática transempírica desde la que descubrir la génesis de la constitución del sentido, como génesis de las competencias interactivas humanas. «¿En qué sentido —se pregunta Habermas— podemos hablar en una teoría de la constitución de la experiencia de una fundamentación «transcendental» del conocimiento, si pese a las competencias de regla racionalmente reconstruibles no podemos suponer ningún sujeto caracterizado por esas competencias allende los sujetos «empíricos» surgidos naturalmente y formados socialmente?»[122]. Habermas comenzó en *Conocimiento e interés* considerando al sujeto transcendental en tanto constituido a través de la historia como el propio género humano: «...se sitúa en el lugar del sujeto transcendental a una especie que se reproduce bajo condiciones culturales, es decir, una especie que sólo se constituye a

---

[119] Ibíd., págs. 65-66.

[120] J. Habermas, *TAC* I, pág. 188.

[121] Defendiendo la teoría del desarrollo moral de Köhlberg de acusaciones relativistas, Habermas responde con la posibilidad que tiene dicha teoría de *«a)* remitir la multiplicidad empírica de las concepciones morales preexistentes a una variación de contenidos frente a formas del juicio moral, y *b)* explicar las diferencias estructurales que sigue habiendo como diferencias en las etapas del desarrollo del juicio moral» (J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa,* pág. 138).

[122] J. Habermas, *CI,* pág. 308.

sí misma en un proceso de formación»[123]. Sin embargo, tras su debate con Niklas Luhmann recogido en *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie,* su concepción cambió, para identificar el concepto transcendental de sujeto con una abstracción nomológica generada por «el proceso de constitución intersubjetiva de sentidos concretos del mundo como presupuesto esencial de la no-identidad de las vivencias subjetivas»[124].

En definitiva, la génesis de la idea de una subjetividad transcendental, fruto del proceso de constitución intersubjetiva del sentido, nos remite a un contexto pragmático en que las categorías *a priori* se modelan más allá del esquema sujeto-objeto del transcendentalismo clásico, incluido el de Cassirer, porque en esto sigue fiel al legado de Kant. Una pragmática universal (¿transcendental?), que explique, como veremos, en primer lugar, la génesis de estos mecanismos universales que son las reglas para la constitución intersubjetiva del sentido; en segundo lugar, la adquisición de las correspondientes competencias, y, por último, el proceso de formación de los sujetos caracterizados por la capacidad de lenguaje y acción.

3. EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO NORMATIVO DE LA HERMENÉUTICA Y DE LA CRÍTICA

3.1. La demanda crítico-hermenéutica de relevancia metodológica

Desde la perspectiva de una hermenéutica crítica el problema de la fundamentación del sentido ofrece una doble problemática. Por un lado, y a ello vamos a dedicar el presente apartado, se impone reconocer la existencia de elementos normativos que guían siempre nuestra interpretación de los plexos de sentido, o lo que es igual, hacer valer el poder de la reflexión como instancia crítica frente a la mera pertenencia estructural del *Verstehen* a la tradición, proclamada como irrebasable por la hermenéutica ontológica; pero, por otro lado, llevando dicha exigencia hasta sus últimas consecuencias, debemos preguntarnos por los cánones normativos que legitiman la propia reflexión crítica.

---

[123] Ibíd., 198.

[124] J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie,* Fráncfort, Surkamp Verlag, 1971, pág. 173-174.

El problema del fundamento normativo de la hermenéutica no es una cuestión reciente. Ha estado presente en ella, por el contrario, desde sus propios orígenes. Desde que la hermenéutica clásica buscara los cánones correctos para la interpretación de los textos bíblicos, jurídicos o filológicos, ha sido éste uno de sus problemas centrales. Sin embargo, esta «problematización» nunca afectó al núcleo de la autocomprensión esencialmente normativa de la propia hermenéutica. No se cuestionaba la necesidad de su canon interpretativo sino tan sólo la idoneidad de uno u otro. Fue a partir de la segunda mitad del siglo XIX cuando comenzó a «problematizarse» expresamente el carácter normativo de la hermenéutica como tal, paralelamente a la universalización filosófica del problema de la comprensión. Es decir, paralelamente a la progresiva superación de la hermenéutica como estrategia interpretativa de textos oscuros y canónicos en favor de su vinculación con la propia estructura de la razón y sus condiciones de posibilidad, como muestran las obras de Dilthey o Schleiermacher, y más recientemente, ya en un plano netamente fenomenológico, las obras de Heidegger y Gadamer.

Sin embargo, este anormativismo contemporáneo que está tan asociado a la consagración de la hermenéutica como paradigma filosófico, ha comenzado en los últimos veinte años a ser discutido desde posiciones bien distintas al clasicismo hermenéutico: ya desde la perspectiva de un acercamiento de la hermenéutica a los cánones metodológicos de las ciencias naturales, como es el caso de la obra de Emilio Betti; ya desde la perspectiva de una hermenéutica que reclama la coimplicación de la pregunta por las condiciones de posibilidad con la pregunta por las condiciones de validez, sobre la base de la existencia de un momento normativo en la estructura misma de la razón, tal es el caso del criticismo hermenéutico que nos ocupa.

Gadamer, fiel al legado de Heidegger, rechazó, como es ya característico de su hermenéutica, cualquier posible contaminación metodológica en la determinación del sentido de la comprensión. Su intención es, como venimos repitiendo, puramente fenomenológica. Se agota en descubrir cómo comprendemos[125].

---

[125] Véase el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método.* Una postura esta que ha tenido importantes resonancias, por ejemplo, en el campo de la teoría sociológica, como el interaccionismo simbólico, la sociología fenomenológica de Alfred Schutz o con el tardowigensteiniano Peter Winch, para quienes igualmente el *(Verstehen)* ha de verse no como un método especial de adentrarse en el mundo social peculiar de las ciencias sociales, sino como una característica ontológica de la sociedad humana, producida y reproducida por sus miembros» (A. Giddens, *New Rules of Sociological Method,* Londres,1976, pág. 151).

Aunque el autor de *Verdad y método* ha reiterado en numerosas ocasiones que su anormativismo hermenéutico no presupone ningún rechazo del trabajo metodológico característico en la ciencia, sino que pretende mostrar la dimensión originaria que precede y, en gran medida, hace posible, ese trabajo metódico, lo cierto es que, a pesar de ello, existe en Gadamer, a veces de manera velada y otras expresamente, una devaluación de lo que el mismo ha denominado *methodischer Ausbildung der Klugheit* (la conformación metódica de la inteligencia)[126], culpable, a su juicio, de ocultar y desvirtuar la dimensión originaria de la verdad al identificarla directamente con el trabajo metódico. Una perspectiva nuevamente deudora de Heidegger en la medida en que identifica la verdad con la apertura del sentido[127], lo que ha conducido a la hermenéutica ontológica a centrar sus investigaciones, muy fructíferamente por cierto, en el problema de la constitución del sentido, aunque al precio de desvincularse de la problemática de la validez. Su crítica del método científico le ha valido, obviamente, la acusación de defender una idea romántica de conocimiento, y de mantener un larvado menosprecio por la ciencia[128]. Gadamer, sin embargo, argumenta que su obra no niega el valor de la ciencia, sino que «ofrece una aportación mediadora entre la filosofía y las ciencias»[129]. No se encontrará en su investigación, afirma, «nada parecido a un compromiso acientífico, sino que tendrá que ver más bien con la honestidad científica de admitir el compromiso que de hecho opera en toda comprensión»[130]. Su perspectiva, en sentido estricto, no es antimetódica sino extrametódica.

A pesar de ello, lo cierto es que, sin embargo, Gadamer no ha desarrollado su tesis de una mediación entre filosofía y ciencia más allá de su remisión a un *logos* originario común. Una mediación que se torna cuando menos problemática, desde el momento en que se parte de la desautorización, por restrictivos, de los conceptos científicos de verdad, teoría, praxis, experiencia, etc.

Sin embargo, y desde el punto de vista de las demandas crítico-hermenéuticas que aquí nos ocupan, tampoco es satisfactoria la pers-

---

126 Ibíd., pág. 127.

127 Véase M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens,* Tübingen, 1969, págs. 76 y sigs. Sobre el problema de la verdad en Heidegger y su identificación con la apertura del sentido (aunque al final realizara una autocrítica al respecto), véase el célebre libro, ya citado, de E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* Berlín, W. de Gruyter, 1967.

128 Véase H. G. Gadamer, «Réplica a "hermenéutica y crítica de la ideología"», en *VM* II, págs. 243-265.

129 Ídém., *VM,* pág. 624.

130 Ibíd.

pectiva que identifica el otro extremo: el normativismo de E. Betti. A ojos de Apel y Habermas, el normativismo de Betti, dicho de manera directa, es portador de resabios positivistas (que no fueron ajenos, por lo demás, a la hermenéutica romántica). Betti, como bien ha observado Gadamer, y en lo que coinciden Habermas y Apel, ha reactivado con su propuesta metodológica el sustento de fondo de la hermenéutica romántica, a saber: su objetivismo cientificista y su confianza en un mejor conocimiento asegurado por un progresivo refinamiento metodológico. Algo que, por lo demás, no debe extrañarnos porque Betti mismo en su crítica a Gadamer lamenta la quiebra de la gran tradición alemana del siglo XIX.

K. O. Apel ha analizado detenidamente los méritos y deméritos que, desde su punto de vista, tiene la hermenéutica fenomenológica[131]. Los primeros están asociados a su inequívoco rechazo del proceso de reducción de la teoría del conocimiento a «lógica de la ciencia» operado después de Kant. Sus insuficiencias pueden sintetizarse en las dos tesis siguientes: *a)* Gadamer apela a Kant y a la idea de filosofía transcendental injustificadamente, y *b)* Gadamer se ha equivocado respecto al problema de la verdad (por tanto, con respecto al de la validez), al seguir a Heidegger en su identificación de la verdad con la apertura del sentido.

En opinión de Apel, la referencia de Gadamer a Kant para rechazar la necesidad de una hermenéutica normativa es injustificada. La advertencia gadameriana de que Kant no quiso prescribir nada a la ciencia natural, aun siendo pragmáticamente plausible, en opinión de Apel[132], no implica la renuncia a justificar, de modo normativamene relevante, la validez del conocimiento. Conectar el problema de la *quaestio iuris* con el de la *quaestio facti,* no supone una intromisión en la labor heurística de las ciencias, sino tan sólo una explicitación del proceso de la reflexión validativa. No reconocer esta conexión entraña vaciar de contenido la crítica kantiana a la psicología británica del conocimiento, y lo que es más importante, privar a nuestra investigación filosófica sobre las condiciones del conocimiento de todo valor prescriptivo.

Importa, no obstante, apreciar que lo que verdaderamente está en juego en esta discusión no es la correcta interpretación de la obra Kantiana, sino, lejos del problema meramente historiográfico, la posibilidad, ante todo (fundamental para Apel, como es sabido), de transformar la filosofía transcendental en un sentido hermenéutico (para Apel «hermenéutica» debe ir siempre acompañada de «trans-

[131] Véase K. O. Apel, *TF* I, págs. 21-49.
[132] K. O. Apel, *TF* I, pág. 33.

cendental»)[133]. O, dicho de otro modo, la posibilidad de una hermenéutica transcendental crítica desde y a partir de la profundización del horizonte fenomenológico de Gadamer y Heidegger.

> Es insuficiente —afirma Apel— *a priori* querer contestar a la pregunta por la posibilidad de la comprensión mostrando la estructura de un acontecer del ser que debe realizarse como estructura del acontecer, sea en la comprensión inadecuada, sea en la adecuada. Para responder a la pregunta por la posibilidad de la comprensión es preciso ofrecer un criterio que nos permita distinguir la comprensión adecuada de la inadecuada[134].

Incluso, en opinión de Apel, la falta de relevancia metodológica y normativa de la hermenéutica gadameriana conduce a contradicciones. Porque si partimos, como quiere Gadamer, de que la respuesta a la pregunta sobre las condiciones de posibilidad de la comprensión es normativamente irrelevante, el contenido de verdad de su propia posición quedaría deslegitimado; pero si, por el contrario, tomamos sus afirmaciones sobre lo que siempre acontece cuando comprendemos como adecuadas, estamos implícitamente suponiendo la relevancia normativa de las mismas. *Verdad y método,* a juicio de Apel, no nos ofrece una respuesta inequívoca a está cuestión, sino que se mueve en la ambigüedad de un escepticismo hermenéutico, de acuerdo con la expresión de E. D. Hirsch[135], que no deja de ser, en definitiva, sino el fruto de su identificación de la verdad con la apertura del sentido en cuanto clave que sustenta su anormativismo.

Por otra parte, la construcción de una hermenéutica normativamente relevante, como pretende la hermenéutica crítica, requiere y postula un modo nuevo de afrontar el problema del lugar metodológico de la comprensión y su relación con la explicación. Es conocida la postura de Habermas y Apel (como también lo veremos en Ri-

---

[133] «Pero es importante subrayar que "hermenéutica" debe ir acompañada de "transcendental", porque este término es el que me distancia de los filósofos puramente pragmáticos», *Entrevista a K-O. Apel* por Javier Recas, rev. *Anábasis,* 7, 1999-1991, pág. 8.

[134] Ibíd., pág. 42.

[135] Véase E. D. Hirsch, *Validity in Intepretation,* Yale University Press, New Haven 1967 (apéndice II). Apel ha mostrado su acuerdo con esta opinión en K. O. Apel, «Intentions, Conventions, and Reference to Things: Dimensions of Understanding Meaning in Hermeneutics and in Analytic Philosophy of Language», en H. Parret y J. Bouveresse (eds.), *Meaning and Understanding,* Berlín, Walter de Gruyter, 1981, pág. 86.

coeur), sobre la necesidad de una mediación y complementación entre ambos métodos, más allá del cientificismo y del historicismo[136]. Una complementación que sería posible cuando se reconozca que la comprensión no es meramente un epifenómeno de la explicación, como pensaba el positivismo, y cuando se acepte, asimismo, que la comprensión de los mecanismos de otorgamiento del sentido, frente a la hermenéutica fenomenológica, lleva implícita una exigencia normativa de justificación. Ambos polos están en el fondo devaluando, como nos recuerda Habermas, el punto de vista hermenéutico: «Gadamer se aproxima involuntariamente a la devaluación de la hermenéutica por parte del positivismo. Conviene con sus adversarios en la idea de que la experiencia hermenéutica "rebasa el ámbito de control de la metodología científica"»[137]. Gadamer aísla de tal manera el ámbito objetual de la hermenéutica (la constitución del sentido en los plexos de tradición a que pertenece el intérprete) que rechaza cualquier interferencia que metódicamente, a través de una reflexión crítica, pueda transformar tales nexos simbólicos de nuestra tradición. Habermas reconoce que «tiene razón la hermenéutica cuando dice que un «Verstehen», por controlado que sea, no puede saltarse simplemente los plexos de tradición a que pertenece el intérprete; pero de la pertenencia estructural del «Verstehen» a tradiciones que ese «Verstehen» también prosigue al apropiárselas, no se sigue que el medio de la tradición no se vea profundamente transformado por la reflexión científica»[138]. El anormativismo hermenéutico, pues, se encuentra asociado a la insuperable pertenencia estructural del «Verstehen» a la tradición; mientras que, frente a él, la hermenéutica crítico-normativa lo está a la reivindicación del poder de la reflexión para trascender tal pertenencia.

La tesis de la complementeariedad entre explicación y comprensión no sólo debe sustentarse en la dilucidación previa de la necesidad de superar el reduccionismo metódico y sus negativas consecuencias, sino también, mostrar de manera efectiva su posible articulación. ¿Cómo complementar la problemática de la comprensión del sentido, propia de las *«Geisteswissenschaften»,* con la de la objetivación y la explicación nomológica, propias de las *Naturwissenschaften?* Para responder a esta cuestión Apel recurre al pragmatismo de Ch. S. Peirce: «Un científico de la naturaleza no puede querer explicar algo por

[136] Véase al respecto, por ejemplo, K. O. Apel, *Die «Erklären: Verstehen» kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht,* Fráncfort, 1979.

[137] J. Habermas, *LCS,* pág. 252.

[138] Ibíd., pág. 253.

sí solo, como *solus ipse*. Incluso para saber únicamente «lo que» debe explicar, tiene que haberse puesto de acuerdo sobre ello con otros. Como Ch. S. Peirce descubrió, a la comunidad de experimentación de los científicos de la naturaleza siempre corresponde una comunidad semiótica de interpretación. Ahora bien, este acuerdo que se produce en el plano de la intersubjetividad, precisamente porque constituye la condición de posibilidad de la ciencia objetiva (de la *Science),* nunca puede ser remplazado por un procedimiento de la ciencia objetiva, y aquí chocamos con los límites absolutos de cualquier programa de la ciencia objetivo-explicativa»[139]. Pero no basta con mostrar que tal acuerdo existe; hay que probar asimismo que puede convertirse a un tiempo en tema de un planteamiento científico. Al igual que las ciencias explicativas presuponen la relación sujeto-objeto, existe la posibilidad —considera Apel— de unas ciencias caracterizables como «ciencias del acuerdo» *(Verständigungswissenschaften),* cuyo presupuesto operativo central sería la relación de intersubjetividad. Como es suficientemente conocido, las primeras se rigen por un interés único de dominación de la naturaleza, en virtud del conocimiento de las leyes de la misma; mientras que las segundas, estarían orientadas «al acuerdo intersubjetivo sobre la posibilidad y normas de un ser-en-el-mundo humano con sentido, acuerdo que ya presuponemos incluso en las praxis técnicas este interés por el acuerdo acerca del sentido, no sólo se refiere a la comunicación entre los contemporáneos sino, a la vez, a la comunicación de los vivos con las generaciones pasadas mediante la tradición»[140], en clara referencia final a la postura gadameriana.

Se ha discutido mucho sobre la naturaleza del acuerdo intersubjetivo en el seno del pragmatismo. Recuérdese que para Peirce este acuerdo se identificaba con la comunidad real, aunque ilimitada, de investigadores; mientras que J. Royce, extendiendo la idea del acuerdo a la totalidad de la comunidad humana, hablaría de «comunidad de interacción». Por su parte, Wittgenstein concluiría en la misma dirección, que el sentido de una proposición depende del uso lingüístico (juego lingüístico), que entretejido con una forma social de vida, reconocen mutuamente desde un sistema de reglas común los sujetos que se comunican.

Apel, sin embargo, quiere dar un paso más allá, y reconocer la necesidad de que este acuerdo no sea un acuerdo de facto, sino un acuerdo ideal, porque no se trata de garantizar el acuerdo puntual en

---

[139] K. O. Apel, *TF* II, pág. 106.
[140] Ibíd., pág. 107.

un momento dado, sino de determinar las condiciones transcendentales de posibilidad de la comprensión intersubjetiva, que ya siempre actualizamos cuando nos comunicamos. Aunque veremos sistemáticamente después (apartado 5.2) el estatus, función e implicaciones crítico-hermenéuticas del concepto de «comunidad ideal de comunicación», es obligado detenernos en este momento en la dependencia que de él tiene una hermenéutica normativa, como la que Apel y Habermas proponen.

Cuando Gadamer plantea que «comprender es siempre comprender diferente, no comprender mejor», está cuestionando, paralelamente, la posibilidad de que exista criterio alguno para un progreso hermenéutico en el acuerdo sobre el sentido. La hermenéutica normativamente relevante que Apel y Habermas proponen encuentra en el presupuesto cuasi-transcendental (sobre cuya cualificación volveré más adelante) de una «comunidad ideal de comunicación» o «situación ideal de habla» este principio regulativo del progreso cognoscitivo. Y esto fundamentalmente porque, tal presupuesto es a un tiempo transcendental y normativo, es decir, que en lo que ineludíblemente siempre hacemos cuando comprendemos viene incluido el criterio para distinguir críticamente entre la comprensión adecuada y la inadecuada o distorsionada. «Si la comprensión del sentido —afirma Habermas— no ha de permanecer *a fortiori* indiferente frente a la idea de verdad, junto con esa idea de una verdad que se mide por un acuerdo idealizado alcanzado en una comunidad ilimitada y exenta de dominio tenemos que anticipar a la vez la estructura de una convivencia en que nos comuniquemos de forma ajena a toda coacción»[141]. «La experiencia metahermenéutica básica —continúa— nos trae, ciertamente, a la conciencia la circunstancia de que la crítica, es decir, esa comprensión capaz de penetrar las obcecaciones en lugar de rebotar en ellas, se orienta por el concepto de un acuerdo ideal y se atiene, por tanto, al principio regulativo del habla racional»[142]. No debemos olvidar que ese criterio para el progreso en el acuerdo que sustenta la idea de una hermenéutica crítico-normativa tiene también un significado y un alcance precrítico, por lo que la irrelevancia normativa gadameriana debe enfrentarse también a la de irrelevancia pero en sentido lato.

Las respuestas suministradas por el primer Heidegger y por Gadamer en el «anuncio formal» de la estructura existencial, a la

[141] J. Habermas, ob. cit., pág. 302.
[142] Ibíd., pág. 303.

> pregunta «qué es lo que siempre acontece» cuando comprendemos, no resultan falsas pero sí se muestra insuficientes ante la cuestión práctica, ya siempre implícita incluso cuando nos orientamos cognoscitivamente en el mundo en el más amplio sentido: ¿como debemos proceder para orientarnos en el mundo? Es decir, ¿según qué criterios y con qué expectativas de progreso debemos evaluar la validez de la interpretación del mundo con la que «ya siempre» nos encontramos y que tenemos que llevar adelante?[143].

Otra consecuencia crítica que se puede extraer del anormativismo hermenéutico gadameriano es el relativismo en que, a juicio de algunos, este desemboca[144]. Si bien es cierto, como ahora veremos, que por la pretensión de universalidad de la hermenéutica gadameriana su punto de partida es opaco al relativismo, no es más cierto que las implicaciones de su anormativismo, al menos, pueden resultar sospechosas de caer en él.

En efecto, si no existe criterio alguno para el progreso en nuestra comprensión, si comprender es meramente un comprender diferente, si, por tanto, nos quedamos en reconocer que cada época representa un modo peculiar e inconmensurable de aprehensión de lo real, parece difícil sustraerse a la afirmación de que todo otorgamiento de sentido cae en un relativismo histórico. Gadamer, rechaza, sin embargo, esta conclusión porque olvida, en su opinión, el carácter ontológico de sus afirmaciones. Rechaza, concretamente, las implicaciones relativistas de posiciones aparentemente semejantes como las de Wittgenstein y Winch, presos a sus ojos todavía de reminiscencias historicistas.

Ambos, Wittgenstein y Winch (éste siguiendo a aquel), como el propio Gadamer, conciben la comprensión como un otorgamiento de sentido en el marco de un juego lingüístico asociado a una forma de vida. Pero a diferencia de aquéllos, Gadamer concede un valor ontológico a tal asociación. Para Gadamer el lenguaje ha de entenderse, en efecto, como el sedimento de la tradición que desvela su ser, y aquélla como el *medium* en el que el lenguaje se desarrolla. Desde esta perspectiva el proceso de socialización en una comunidad lingüística no es, como en Winch, el paradigma para la comprensión de la praxis social, sino una parte de la historia del ser. K. O. Apel habla

---

[143] K. O. Apel, *TF* I, pág. 67.

[144] Véase T. McCarthy, «Rationality and Relativism: Habermas's "Overcoming" of Hermeneutics», en *Habermas: Critical Debates;* o también R. Berstein, *Beyond Objetivism and Relativism: science, hermeneutics and Praxis.*

de la existencia en Gadamer de un postulado cuasi-metodológico que de hecho actúa también implícitamente contrarrestando las consecuencias relativistas de su concepción de la verdad. En lo que hace a la historicidad de la comprensión, la conciencia histórico-efectual actúa, en efecto, para Gadamer, de postulado cuasi-metodológico: se nos invita implícitamente a «considerar como necesaria para la interpretación la conexión histórica del intérprete con el *interpretandum* —ya que ésta determina la «precomprensión»— y, por tanto, a desarrollar una «conciencia histórico-efectual» en relación con el *interpretandum,* y esta invitación implícita sólo puede entenderse como normativamente relevante»[145], en el sentido de que debe ser desarrollada responsablemente (con relevancia práctica) por nosotros. Si no lo entendiéramos de este modo nos acercaríamos peligrosamente, afirma Apel, a una interpretación objetivista de corte behaviorista del postulado ontológico de la mediación de la tradición que aparecería como sujeta únicamente a leyes (en el sentido de los procesos explicables de la naturaleza).

Habermas y Apel se enfrentan asimismo con algunos planteamientos provenientes del ámbito anglosajón, que deben mucho al concepto anormativo y antimetodológico de hermenéutica, y que tienen, igualmente, que hacer frente a la acusación de relativismo. Este es el caso de Richard Rorty, quién, radicalizando el anormativismo gadameriano, entiende la hermenéutica no como otra «forma de conocer» (ese ha sido el gran lastre de nuestra tradición, a su juicio), sino simplemente como «otra forma de arreglárselas»[146] en el mundo sin obcecarse en buscar equivalencias entre los distintos discursos humanos.

De nuevo con Rorty, al igual que en Gadamer, la comprensión hermenéutica sería un proceso de recreación diferenciadora en el que cada autor, incluso cada obra, es inconmensurable y expresa una nueva forma de conversación con la humanidad. Ya no cabe aquí la idea, característica de nuestra mentalidad moderna, ingenuamente *Whiggish*[147], como gusta a Rorty de calificar, respecto de la historia, de que el saber progresa acumulativamente y por ello sabemos más que nuestros antepasados. Filósofos claramente *Whigg* como Kant o Schleier-

---

[145] K. O. Apel, *TF* II, págs. 203-204 nota.

[146] R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* pág. 322.

[147] Rorty califica de Whiggish (y Whigg a los filósofos que la sustentan), a la ingenua perspectiva, tan característica en la modernidad, que cree que caminamos siempre hacia un progreso histórico y que, paralelamente, siempre es posible alcanzar un punto de conmensurabilidad y acuerdo entre posturas antagónicas o en liza.

macher pensaron que comprendían mejor a los clásicos de lo que ellos se comprendieron a sí mismos[148]. Frente a esta perspectiva también Rorty rechaza la acusación de relativismo, pero no por el carácter ontológico de sus afirmaciones, sino porque la filosofía edificante no es una teoría del conocimiento, sino tan sólo una postura reactiva. «Su sentido es siempre el mismo —realizar la función social que Dewey llamaba— "romper la costra de la convención", impidiendo que el hombre se engañe a sí mismo con la idea de que se conoce a sí mismo o que conoce alguna otra cosa, como no sea bajo descripciones opcionales»[149]. Rechaza, efectivamente, un relativismo vulgar pero insinúa otra forma de comprensión del mismo asociada a la ausencia de fundamentos:

> Relativismo —afirma Rorty— es el punto de vista de que toda creencia sobre un cierto tema, o quizá a cerca de cualquier tema, es tan buena como cualquier otra. Nadie sostiene este punto de vista (...). Los filósofos llamados relativistas son aquéllos que mantienen que los fundamentos para elegir entre distintas opiniones son menos algorítmicos de lo que se ha pensado (...). Por tanto el conflicto real no está entre aquellos que piensan que un punto de vista es tan bueno como otro y aquéllos que no lo piensan. Lo está entre quienes piensan que nuestra cultura, nuestros propósitos, o instituciones no pueden ser sustentados excepto conversacionalmente, y gente que todavía espera otra suerte de fundamentación[150].

3.2. El problema del fundamento normativo de la crítica

Con esta segunda cuestión se hace de la reflexión hermenéutica objeto de autorreflexión, desde el supuesto fundamental de la crítica de ideologías según el cual «las mismas estructuras que posibilitan el entendimiento suministran también la posibilidad de un autocontrol reflexivo del proceso de entendimiento»[151]. «La tesis de la relevancia metodológico-normativa —afirma Apel— se refiere a la comprensión filosófica de todas las formas del conocimiento humano, incluida su auto-comprensión»[152]. La filosofía, por tanto, no puede conce-

---

[148] Véase I. Kant, *KrV*, A 314/B 370.

[149] R. Rorty, ob. cit., pág. 342.

[150] R. Rorty, «Pragmatism, Relativism and Irrationalism», en *Consequences of pragmatism*, University Minnesota Press, 1986, págs. 166-167.

[151] J. Habermas, *TAC* I, pág. 170.

[152] K. O. Apel, *TF* I, 32.

birse como crítica, si no nos hacemos cargo de los propios cánones normativos, es decir, de las condiciones de posibilidad y validez de la crítica misma. Importa tener presente que esta concepción no sólo va más allá del anormativismo hermenéutico gadameriano, por razones obvias, sino también más allá de toda teoría o planteamiento que, aún comprometida con lo normativo y metodológico, no se crea obligado a fundamentar su propia legitimidad normativa, como es el caso del racionalismo crítico de Popper y Albert o, en un sentido muy distinto, al marxismo ortodoxo. No hay que olvidar que Habermas, en tanto heredero de la tradición marxista, aborda el problema del fundamento normativo de la crítica desde la perspectiva de la posibilidad de construir una ciencia social salvando tanto las desviaciones positivistas del marxismo clásico como las aporías de la dialéctica negativa adorniana. Este es precisamente el panorama frente al que Habermas ha expresado la urgente necesidad de una reflexión sobre la legitimación de la crítica: «Bien puede ser —afirma— que en los tiempos que corren sea más urgente llamar la atención sobre los límites de la falsa pretensión de universalidad de la crítica que sobre los de la pretensión de universalidad de la hermenéutica. Pero en la medida en que se trata de la clarificación de una *quaestio iuris* también la pretensión de universalidad de la hermenéutica precisa de crítica»[153].

La estrategia habermasiana y apeliana para legitimar su propio *standard* crítico se concreta en una doble labor: en primer lugar, establecer los límites de la conciencia hermenéutica, y en segundo lugar, delinear programáticamente una estructura teórica para la crítica de ideologías con el fin de vindicar su viabilidad.

La primera perspectiva implicaba un enfrentamiento directo con la tesis gadameriana del carácter universal de la hermenéutica, asunto que ya abordamos en el capítulo anterior. Era necesario conectar la conciencia hermenéutica a la praxis social concreta donde la producción y reproducción de los mecanismos otorgadores del sentido no están exentos de las distorsiones emanadas de las estructuras de dominación social. Desde este anclaje social de la conciencia hermenéutica el proceso comprensivo se convierte plenamente en un proceso intersubjetivo por el que el otorgamiento de sentido depende tanto de la interacción comunicativa de los miembros de la comunidad como de la anticipación contrafáctica del ideal de un consenso comunicativo entre ellos (doble *a priori* hermenéutico).

---

[153] J. Habermas, *LCS*, pág. 306.

La segunda perspectiva suponía la concreción del estatuto epistemológico de las denominadas ciencias reconstructivas así como su desarrollo teórico. En ellas se refleja, por una lado, la superación de la escisión del dualismo metodológico ciencias de la naturaleza-ciencias sociales; y por otro lado, la superación del dualismo entre lo empírico y lo transcendental, ya que se proponen reconstruir genéticamente (bajo condiciones empíricas, por tanto), las estructuras ineliminables de la comprensión y la acción humanas (como estructuras transcendentales). Trataremos más adelante este importante asunto.

Para Gadamer, sin embargo, como sabemos, este proyecto de complementación de la hermenéutica con la crítica de las ideologías carece de todo valor fundante porque, entre otras razones, extrae su relevancia normativa a través de la legitimación subrepticia de un determinado concepto de progreso. «Apel ha enriquecido mucho el debate sobre el estado del problema hermenéutico recurriendo a Peirce y Royce y analizando la relación práxica en toda comprensión de sentido, y tiene toda la razón al reclamar la idea de una comunidad de interpretación universal. Sólo esa idea es capaz de legitimar el postulado de la verdad en los esfuerzos de entendimiento. Y yo dudo sin embargo de que sea correcto relacionar la legitimación de la misma con la idea de progreso»[154].

El enfrentamiento que han protagonizado Apel y Habermas respecto a la posibilidad de una fundamentación última, ha tenido consecuencias importantes también en este asunto del fundamento normativo de la crítica que importa tener en cuenta.

Apel considera que la negativa de Habermas a aceptar el carácter último de los argumentos transcendentales presupuestos en todo acto comunicativo le imposibilita, pese a sus propósitos, para una justificación de los propios estándares críticos que se utilizan. Mc Carthy ha percibido con gran claridad, en opinión del propio Apel, la aporía del punto de partida de Habermas:

> Si la pragmática universal es una ciencia reconstructiva empírica, si el pragmático universal se procura un saber a a, si por tanto, una reconstrucción que sea operativa en el ámbito objetivo correspondiese exactamente a las reglas (...) ¿cómo se puede llegar al resultado de que las cuatro pretensiones de validez sean condiciones universales, es decir, generales e ineludibles, del posible acuerdo? ¿No ha emprendido Habermas una explicación conceptual

[154] H. G. Gadamer, «Réplica a "hermenéutica y crítica de la ideología"», en *VM* II, pág. 253.

pragmático-universal de un tipo de acciones que él destaca? Y si es así, ¿por qué razones puede servir ésta como base de validez del discurso?[155].

En efecto, Apel, que suscribe y recoge esta crítica, considera que Habermas al descartar una fundamentación *a priori* de las normas ético-sociales parece conformarse con una fundamentación racional de las mismas recurriendo al mundo-de-la-vida social, lo que, a todas luces, aparece como una *petitio principii* o como una falacia naturalista[156].

4. La reivindicación de un doble plano hermenéutico-transcendental

En la *Crítica de la razón pura* se aprecia claramente como Kant fue consciente de la existencia de un doble plano de transcendentalidad: «las condiciones de posibilidad de la experiencia en general —afirma— son a la vez condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, y por tanto tienen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*»[157]. Sin embargo, a pesar de esta toma de conciencia de la coimplicación del problema de las condiciones de posibilidad y de validez del conocimiento, Kant no creyó necesario articularlo en una teoría diferenciada de los procesos constitutivo y validativo, sino que acabó fundiéndolos en una sola dimensión transcendental. Y ello porque, como claramente expresa el texto, las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia contienen, a la vez, ya en sí mismas, las condiciones de validez de los enunciados teóricos sobre los objetos de experiencia. Razón que, como se afirma, avala la objetividad de los juicios sintéticos *a priori*.

Esta fusión de planos, no obstante, hay que reconocer, fue algo común al paradigma científico imperante en el XVIII. La obra de Kant, en coherencia epistemológica con la física newtoniana, paradigma científico de su tiempo, vinculó en todo momento la unidad

---

[155] T. McCarthy, «Contribución en una discusión sobre Habermas», en W. Ölmüller (dir.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen,* Paderborn, 1978. Citado por Apel en *Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última,* en *Teoría de la verdad y ética del discurso,* Barcelona, Paidós, 1991, pág. 122, nota 84.

[156] Véase K. O. Apel, «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentacón última», en ob. cit., pág. 101, nota 65.

[157] I. Kant, *KrV,* A 158-B 197.

de la experiencia a la unidad de la interpretación mediante la idea de un sujeto transcendental, síntesis suprema de todas nuestras representaciones.

Sin embargo, tras la concepción falibilista y meliorista de la ciencia que se habría de imponer poco a poco, ya no resultaría posible mantener la identidad, *ipso facto,* entre las condiciones de la experiencia y las de la validez, porque ya «la objetividad de una experiencia —como señala Habermas— no garantiza la verdad de la afirmación correspondiente, sino sólo la unidad de esa experiencia en la diversidad de las afirmaciones por las que es interpretada»[158]. Aunque toda teoría científica sigue estando sometida a ambas condiciones *a priori* («sólo pueden formarse y desarrollarse bajo las condiciones de la argumentación y al mismo tiempo en los límites de la objetivación previa al acontecimiento susceptible de experiencia»)[159], ahora es compatible la unidad de la argumentación con una constitución diferencial del sentido de los dominios objetuales.

Habermas distinguió en el «Epílogo» de *Conocimiento e interés* entre el sentido categorial de un enunciado empírico «que queda determinado por la estructura del dominio objetivo al que remite», y «el sentido resoluble discursivamente de la pretensión de validez que vinculamos implícitamente a cada enunciado afirmado»[160]. En el primer caso estamos ante lo que se denomina *«a priori* material», en tanto que constituye el sentido determinando el campo de la experiencia posible. En el segundo caso, sin embargo, el sentido por el que un enunciado puede ser verdadero o falso no se extrae de las condiciones de posibilidad de la experiencia, sino de la posibilidad de fundamentación argumentativa de una pretensión de validez criticable. Con esta distinción se refuta el programa neopositivista de una ciencia unificada al confundir la mencionada «unidad de la argumentación, es decir, de los presupuestos de la fundamentación de la validez de las teorías, con la unidad de las teorías mismas»[161].

Ya Ch. S. Peirce distinguía entre «organización de la experiencia, referida a la acción (su teoría pragmatista del significado), y el proceso argumentativo en que se decide sobre pretensiones de validez (su teoría consensual de la verdad)»[162]. También Wittgenstein diferenciaba ambos aspectos: «Entender una proposición quiere decir, si es

---

158 J. Habermas, *CI,* «Epílogo», pág. 331.
159 Ibíd., pág. 318.
160 Ibíd., pág. 310
161 Ibíd., pág. 319.
162 T. McCarthy, *La Teoría Crítica de Jurgen Habermas,* pág. 340.

verdadera, saber lo que acaece. (Se puede también entenderla sin saber si es verdadera). Se la entiende cuando se entienden sus partes constitutivas»[163].

Desde este punto de partida Habermas y Apel consideran necesario distinguir netamente entre dos problemáticas transcendentales: la de «la constitución de los objetos de la experiencia posible» y la de «la defensa argumentativa de pretensiones de validez». Sólo desde la clara distinción de este doble plano transcendental será posible reconstruir, posteriormente, su unidad en lo que constituye una «pragmática transempírica» (para no entrar por ahora en la disputa habermasiano-apeliana sobre su carácter transcendental). «Las condiciones de objetividad de la experiencia —afirma Habermas— que pueden ser esclarecidas en una teoría de la constitución del objeto no son idénticas a las condiciones de la argumentación que pueden esclarecerse por medio de una teoría de la verdad que desarrolle la lógica del discurso; pero se hallan vinculados a través de las estructuras de la intersubjetividad lingüística»[164]. La conexión de ambas dimensiones del problema del conocimiento, implica la superación de sendos reduccionismos: el reduccionismo «constitutivo» de la hermenéutica ontológica, y el reduccionismo «validativo» propio del cientificismo.

4.1. La constitución de los objetos de la experiencia: una teoría pragmática del significado

Hay que comenzar reconociendo que la hermenéutica crítica, tal vez por su demanda de relevancia metodológico-normativa frente a la hermenéutica ontológica, ha descuidado en gran medida el desarrollo del plano transcendental de la constitución del sentido. En ello se había volcado la obra de Gadamer, y nuestros autores reconocen sus aportaciones. No existe, al contrario que en el plano validativo, como veremos, una teoría sistematizada, ni peculiar, acerca del problema de la constitución de los objetos de la experiencia posible. Tan sólo cabe hablar, como agudamente ha constatado Thomas McCarthy[165], de una serie de interesantes sugerencias meramente programáticas que exponemos a continuación. El resto es el fruto de la asimilación de la hermenéutica fenomenológica que tuvo el mérito de saber reaccionar contra el proceso de reducción de la teoría del cono-

[163] L. Wittgenstein, *Tractatus Lógico-Philosophicus* (prop. 4.024).
[164] J. Habermas, ob. cit., pág. 316.
[165] T. McCarthy, ob. cit., págs. 342-345.

cimiento a «lógica de la ciencia», desvelando, más allá de ésta, los presupuestos inherentes a todo proceso comprensivo. A pesar de lo cual la hermenéutica crítica, podría sintetizarse, ha radicalizado el concepto gadameriano de precomprensión y, a partir de él, la problemática de la constitución del sentido, fundamentalmente en tres puntos: *a)* mediante un análisis de la relevancia transcendental del lenguaje a través de la reconstrucción de las reglas universales del habla implicadas en toda acción comunicativa; *b)* a través de un concepto de intersubjetividad no restringido al juego lingüístico factual, y; *c)* mediante una ampliación cuasi-materialista del *a priori* del mundo de la vida.

Podemos concretar las aportaciones de la hermenéutica crítica haermasiano-apeliana al plano transcendental de la constitución del sentido en los siguientes aspectos.

a) La perspectiva crítico-transcendental de la constitución del sentido está asociada a la recepción analítica de Kant. Habermas concibe, de acuerdo con la dicha recepción kantiana, como es el caso de Strawson, que la noción de «transcendental» sólo puede mantenerse en un sentido reducido, es decir, sin aceptar las pretensiones anexas a la deducción transcendental. Sin embargo, Habermas rechaza que esto implique, como propone Strawson, la renuncia al concepto de «constitución» para limitarnos a un puro análisis lógico-semántico. Se trata, antes bien, de desarrollar una teoría de la constitución de la experiencia en el marco de un análisis pragmático-universal de los signos.

b) Habermas encuentra en la teoría de los actos de habla de Austin y Searle el soporte fundamental para su proyecto de una pragmática universal. Y ello porque esta teoría ofrece una explicación de la fuerza ilocucionaria de las oraciones realizativas, o lo que es lo mismo, de la capacidad del lenguaje para generar las relaciones interpersonales pretendidas por el hablante.

La idea central de su pragmática universal reside en la idea de que no sólo los rasgos sintácticos y semánticos sino también los rasgos pragmáticos de las emisiones lingüísticas son reconstruibles racionalmente, es decir, ha de reconstruirse no sólo la competencia lingüística sino también la competencia comunicativa, no sólo en el nivel de la lengua sino también en el del habla. Frente a la gramática generativa que se ocupó exclusivamente del análisis de la competencia lingüística o de las reglas universales de generación de oraciones, es necesario también investigar la competencia comunicativa, es decir, las reglas que utilizamos para situar oraciones en cualquier acto de habla.

Siguiendo a Searle, un acto de habla, en tanto unidad elemental de la comunicación lingüística, puede definirse como el empleo de una oración en una emisión. Cada emisión posee un «contenido proposicional» y una «fuerza ilocucionaria». Por el primero emisiones como «yo afirmo que p» y «yo ordeno que p» no se distinguen, pues tienen el mismo contenido proposicional, pero su fuerza ilocucionaria es distinta, variando el modo de comunicación entre hablante y oyente, es decir, determinando la situación pragmática. Existe, por tanto, una doble estructura en todo acto comunicativo: *a)* la estructura que permite el entendimiento intersubjetivo entre hablante y oyente a través de actos ilocucionarios, y *b)* la estructura que permite aprehender los estados de cosas sobre los que los interlocutores se entienden en el contexto comunicativo fijado por *a)*. En este doble plano constitutivo de la estructura de la comunicación lingüística cada emisión pone a la oración correspondiente en una triple relación: con la realidad exterior (mundo de los objetos y sucesos sobre los que pueden hacerse enunciados verdaderos o falsos); con la realidad interna (el «propio» mundo de nuestras experiencias personales, que también pueden ser expresadas con veracidad o sin ella); y, con la realidad normativa de la sociedad («nuestro» mundo social de valores y normas compartidos, ante los que un acto puede ajustarse o no). Relacionadas con esta triple referencia a la realidad que nos descubren los actos de habla, hallamos otras tantas funciones pragmáticas. En primer lugar, y en relación con las emisiones sobre la realidad exterior, los actos de habla tienen una función representativa cuyas condiciones hay que catalogar de universales y necesarias en tanto no son variables ni dependientes del contexto. Tal es el caso de los artículos, los pronombres demostrativos y las expresiones deícticas de espacio y tiempo que constituyen el sistema de referencia de las denotaciones posibles. La competencia para este uso representativo del lenguaje posibilita concretamente la distinción entre la esfera de lo público y la de lo privado. En segundo lugar, referido en este caso a la realidad interna, los actos de habla tienen una función expresiva, necesitada de desarrollo teórico, que abarcaría universales pragmáticos tales como verbos intencionales y ciertos verbos modales. La competencia para este uso lingüístico posibilita la distinción entre la propia individualidad y las distintas emisiones, expresiones y acciones en que se manifiesta. En tercer lugar, relacionada con la realidad normativa, hablamos de una función interactiva que correspondería al análisis de universales pragmáticos tales como los verbos realizativos o los pronombres personales. En este caso la competencia interactiva del lenguaje capacita para distinguir entre lo que es y lo que debe ser.

c) Aunque la estructura «transcendental» que constituye el ámbito de la experiencia posible opera en todo momento, caben, sin embargo, diferencias funcionales. «Finalmente el habla normal se caracteriza porque el sentido de las categorías de sustancia y causalidad, de espacio y tiempo es distinto según que esas categorías se apliquen a los objetos en el mundo o al mundo lingüísticamente constituido de los sujetos hablantes (...). Análogamente, también el espacio y el tiempo, cuando se refieren a propiedades de los objetos y sucesos medibles en Física quedan esquematizados de forma distinta que cuando se refieren a la experiencia intersubjetiva de plexos de interacciones simbólicamente mediadas: las categorías sirven allí como sistema de coordenadas para un tipo de observación que viene controlado por el éxito de la acción instrumental, aquí, como marco de referencia de la experiencia subjetiva del espacio y del tiempo histórico»[166].

d) Las estructuras *a priori* de la experiencia no emergen de la nada, sino que se desarrollaron filogenéticamente y se reproducen y vuelven a evolucionar con cada proceso ontogenético. Por esta razón para Habermas no es suficiente un análisis de dichas estructuras en términos categoriales que explique nuestra capacidad de referir y predicar con éxito, sino que resulta asimismo necesaria una reconstrucción evolutiva que explique la adquisición de tal competencia. Como hemos visto, tienen a la vez un carácter empírico y transcendental.

e) La estructura del *«a priori* de la experiencia» no está únicamente asociada a esquemas cognitivos, sino que también se halla íntimamente relacionada con sistemas de acción. Dicho sintéticamente, existe una conexión transcendental entre experiencia y acción. De nuevo Habermas se hace eco aquí de los postulados de la psicología evolutiva de Piaget. «La universalidad de los sistemas de referencia dentro de los cuales objetivamos la realidad es producto del desarrollo de operaciones cognoscitivas relacionadas con la manipulación de los objetos físicos (cosas y sucesos). El niño aprende la lógica del uso de las expresiones denotativas por medio de operaciones concretas... y no inmediatamente con las funciones gramaticales»[167].

f) Para finalizar, constatar la existencia de diferencias categoriales en la constitución de los objetos de la experiencia posible referida a la acción en los diferentes ámbitos objetuales (experiencia sensorial: observación, *versus* experiencia comunicativa: comprensión; práctica

---

[166] J. Habermas «La pretensión de universalidad de la hermenéutica», en *LCS*, pág. 293.

[167] J. Habermas, «Some Distinctions in Universal Pragmatics», en *Theory and Society*, 3 (1976), pág. 161.

diaria *versus* práctica de la investigación; etc.), que se traduce en diferencias en las respectivas lógicas de investigación, a la vez que —siempre desde todos estos supuestos— la unidad de la razón queda preservada por la unidad de la lógica del discurso.

Todas estas consideraciones en torno al problema de las condiciones constitutivas de la experiencia comparten un supuesto fundamental: la superación del modelo kantiano del sujeto de experiencia entendido como un yo transcendental cuya estructura categorial es capaz de llevar a cabo el proceso de constitución del sentido en la privacidad de la conciencia. Se trata, por tanto, y dicho de otro modo, de la transformación del esquema kantiano del idealismo transcendental reconstruyendo las estructuras constitutivas de los objetos susceptibles de experiencia desde una perspectiva pragmática.

El sujeto del conocimiento aparece ahora como un sujeto empírico cuya dotación universal (¿transcendental?) para la constitución de sentido se ha desarrollado a través de su acción concreta en el mundo y de su relación con los otros sujetos. «En consecuencia, la constitución de un mundo de objetos de la experiencia posible tiene que ser considerada como resultado de una «interacción sistemática entre receptividad sensible, acción y representación lingüística»[168]. Esta transformación pragmática del sujeto transcendental kantiano, nos recuerda Apel, es deudora de la progresiva ampliación de las bases pragmáticas del sujeto de conocimiento efectuada por la gran triada del pragmatismo americano: por la *Indefinite Community of Investigators* postulada inicialmente por Ch. S. Peirce, generalizada posteriormente por J. Royce como *Community of Interpretation* y finalmente comprendida por G. H. Mead como *Community of Universal Discurse*[169].

Pero esta integración de la dimensión intersubjetiva en el proceso comprensivo no es posible obtenerla *ad hoc,* es decir, derivando la intersubjetividad de la privacidad de la conciencia, como evidenciaban los fracasos de Husserl o Schutz (o con anterioridad el mismo Descartes). Una vez que partimos de la conciencia individual, el salto a la intersubjetividad se convierte en harto problemático y exige un posterior «cocinado» artificial. Por ello Habermas y Apel proponen invertir el proceso: partir de la intersubjetividad para reconstruir

---

168 T. McCarthy, ob. cit., pág. 342.

169 Véase K. O. Apel, «¿Cientificismo o hermenéutica transcendental? La pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo», en *TF* II, págs. 169-208.

la subjetividad desde ella. Esto supone, de hecho, la sustitución, como venimos diciendo, del modelo sujeto-objeto de la filosofía de la conciencia y sus presupuestos solipsistas por un modelo sujeto-sujeto y su fundamento pragmático de una praxis vital semióticamente mediada. Según Peirce, de esta fundamentación semiótica del conocimiento surgen tres importantes consecuencias para la filosofía, emanadas de la relación triádica de los signos: *a)* No puede haber conocimiento de algo, sin una mediación sígnica real como vehículo material; *b)* el signo no puede ejercer una función de representación para una conciencia sin un mundo real y *c)* no puede haber representación de algo, sin que haya una interpretación por parte de un intérprete real.

A principios de siglo la filosofía de la conciencia se había visto fuertemente cuestionada desde dos frentes: desde la filosofía analítica del lenguaje y desde la teoría psicológica del comportamiento. Tanto el concepto wittgensteiniano de «regla», como el concepto de «rol» defendido por G. H. Mead, se definen ya desde el comienzo en términos intersubjetivos, superando la estricta relación sujeto-objeto. Este es el caso igualmente de los desarrollos de la hermenéutica gadameriana.

Sin embargo, hay que ir más allá. Desde el punto de vista habermasiano, no cabe esperar una auténtica y fructífera superación del paradigma de la filosofía de la conciencia por otro construido en torno a la dimensión pragmática, recurriendo, una vez más, a las «garantías de la gran tradición filosófica». Se trata, por decirlo con Habermas, de desarrollar en términos de pragmática formal el concepto de acción comunicativa, lo que implica «la tentativa de reconstruir racionalmente las reglas universales y los presupuestos necesarios de los actos de habla orientados al entendimiento, recurriendo para ello a la semántica formal, a la teoría de los actos de habla y a otros planteamientos de pragmática del lenguaje»[170]. Este formalismo supone, como puede apreciarse, una superación del punto de vista de una pragmática puramente empírica a la que no interesa reconstruir condiciones universales, sino detectar tan sólo los casos concretos en que diariamente se rompe la comunicación o se recompone, y cómo. No obstante, Habermas subraya la necesidad de conectar ambas (pragmática universal y empírica), tanto para no desvincular la pragmática formal de los resultados de la investigación empírica[171] (no olvide-

[170] J. Habermas, *TAC* I, pág. 193.

[171] Habermas señala una serie de pasos por los que la pragmática formal puede quedar conectada con la empírica mediante un procedimiento que consiste en «ir

mos que la mencionada reconstrucción tiene, para Habermas, un carácter meramente hipotético), como para acercar la pragmática empírica a su fundamento teórico.

El modelo de fundamentación reconstructiva por el que, como hemos visto, apuesta Habermas frente a la ultimidad apeliana incide también en la caracterización respectiva de la pragmática. Para Apel, toda investigación que reconozca la existencia de «reglas universales y presupuestos necesarios» en las acciones orientadas al entendimiento, está, quiérase o no, reconociendo estructuras transcendentales. Apel no niega la interrelación de su pragmática transcendental con elementos empíricos, bien como referencia inevitable para la constitución del sentido de los signos, bien como necesario complemento entre lo fundante y lo fundado. En cualquier caso, la función de una pragmática transcendental consistiría en reconstruir la validez universal de dichos datos empíricos pero, a juicio de Apel, sin encontrar en modo alguno en ellos su fundamento, ni poder ser tampoco transformada por ellos. Desde esta perspectiva puede entenderse su defensa de la pragmática transcendental frente a acusaciones como las de Höffe o Albert de incurrir en círculo lógico[172].

Habermas ha expresado respecto a la cualificación transcendental de la pragmática apeliana importantes reservas (en concordancia con su postura general sobre el transcendentalismo) que él mismo ha sintetizado en dos. En primer lugar, Habermas manifiesta que le «parece plausible algo así como una investigación transcendental de los procesos de entendimiento mientras consideremos éstos bajo el aspecto de procesos de experiencia. En este sentido es en el que suelo hablar de experiencia comunicativa»[173]. Aquí la experiencia mediante la cual objetivamos la realidad es nuestra participación en un proceso comunicativo; pero resulta que en este caso «la obtención de las experiencias que hacemos en los procesos de comunicación es secun-

---

desmontando de forma controlada las fuertes idealizaciones a las que se debe el concepto de acción comunicativa» (véase J. Habermas, *TAC* I, págs. 421-422). Por otra parte Habermas opina que «sólo mediante investigaciones planteadas en términos de pragmática formal podemos asegurarnos de una idea de entendimiento, capaz de acercar el análisis empírico a problemas complejos como son el de la representación lingüística de distintos planos de realidad, el de los fenómenos de comunicación patológica o el de la emergencia de una comprensión descentrada del mundo» (ibíd., pág. 424).

[172] Véase D. Böhhler, «Transzendentalpragmatik und kritische Moral», en Kuhlmann/Böhler (Hg.), *Kommunikation und Reflexion,* pág. 94.

[173] J. Habermas, «¿Qué es pragmática universal?», en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos (TACcep),* págs. 322-323.

daria frente a la meta de entenderse, a la que sirven esos procesos»[174]. Por ello, «las estructuras universales del habla han de investigarse ante todo bajo el aspecto de entendimiento, no bajo el aspecto de experiencia. Pero en cuanto admitimos esto, pasan a segundo plano los paralelismos con una filosofía transcendental (sea cual fuere la forma que se le dé)»[175]. Y esto porque la experiencia es siempre experiencia constituida, mientras que el entendimiento es algo por generar. Frente a la expresión «objeto de la experiencia posible» correspondería desde esta perspectiva la de «situación de entendimiento posible».

La segunda objeción se refiere a las implicaciones apriorísticas de la misma (hay que distinguir entre *a priori* y transcendental). Si bien es cierto que «la conciencia de regla de los hablantes competentes es para estos mismos un saber *a priori;* por otro lado, la reconstrucción de ese saber exige averiguaciones que se hacen recurriendo a sujetos empíricos —el lingüista se procura un saber *a posteriori*»[176]. Por esta razón la pragmática transempírica no puede sustraerse, por mucho que investigue competencias universales, a los «procedimientos que se emplean para la reconstrucción y comprobación de hipótesis, para la valoración de propuestas de reconstrucción rivales»[177], o dicho de otra manera, no puede sustraerse al reconocimiento de su carácter hipotético.

4.2. La defensa argumentativa de pretensiones de validez: la teoría de la verdad como consenso

Este segundo plano de la reconstrucción pragmático-transcendental tiene, como es obvio, especial valor para un proyecto de filosofía crítica defensora de un concepto de verdad normativo y metodológicamente relevante.

La tesis de Habermas y Apel en que puede reconocerse el núcleo de su pragmática transempírica consiste, en esencia, en reconocer que en todo acto comunicativo anticipamos implícitamente pretensiones de validez, o dicho de otro modo, que a toda acción comunicativa asociamos no sólo condiciones formales sobre la constitución intersubjetiva del sentido, sino también condiciones sobre su validez. Cuando alguien dice algo a otra persona, en el contenido proposicio-

[174] Ibíd., pág. 323.
[175] Ibíd., pág. 323.
[176] Ibíd., pág. 324.
[177] Ibíd., pág. 324.

nal de su emisión está presuponiendo implícitamente[178]: *a)* que lo que dice es inteligible, es decir, que encierra un significado comprensible; *b)* que el contenido proposicional de lo que dice es verdadero; *c)* que tiene razón al decir lo que dice, o sea, que está convencido de ello, y; *d)* que es sincero en lo que dice, que no tiene intención de engañar. Cuando estas cuatro pretensiones de validez (inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad), operan implícitamente en cada acto de habla, o lo que es lo mismo, cuando no las problematizamos, nos encontramos ante lo que Habermas llama una comunicación sin perturbaciones orientada al entendimiento (no estratégica). Por el contrario, cuando ponemos en cuestión alguna de ellas se pone en funcionamiento un proceso de justificación que puede resolverse bien en el contexto de un discurso teórico (verdad y rectitud), o bien en un contexto de acción (veracidad). Sólo es posible demostrar la sinceridad de nuestra emisión mediante algún tipo de intervención práctica (cumplimiento de una promesa, realización de un encargo, obediencia a una norma, etc). La inteligibilidad, por su parte, se restaura volviendo sobre el lenguaje, redescribiendo o reinterpretando la expresión no entendida.

De acuerdo con este planteamiento, la verdad puede ser claramente definida como «la pretensión de validez que vinculamos con los actos de habla constatativos. Un enunciado es verdadero cuando está justificada la pretensión de validez de los actos de habla con los que, haciendo uso de oraciones, afirmamos ese enunciado»[179]. La justificación de esta pretensión de validez que llamamos verdad, no es un problema de consistencia lógica, ni menos aun un problema de evidencia sensorial, sino una cuestión que ha de resolverse en el marco de una pragmática de los procesos de argumentación, donde vale sólo la «fuerza del mejor argumento». Se trata, por tanto, de una lógica del discurso que se distingue así de la «lógica de enunciados que suministra las reglas para la construcción y transformación de enunciados (...), como de la lógica transcendental que investiga los conceptos básicos (categorías) relevantes para la constitución de objetos de la experiencia posible. La lógica del discurso es una lógica pragmática. Investiga las propiedades formales de los plexos de argumentación»[180].

No cabe, por tanto, entender la idea de verdad sin referirla a un proceso argumentativo. Sólo desde él puede resolverse mediante el

---

[178] Véase J. Habermas, «Teorías de la verdad» (cuadro pág. 124), en *TACcep*, págs. 113-158.

[179] Ibíd., pág. 120.

[180] Ibíd., pág. 140.

acuerdo o consenso que implícitamente presupone la pretensión de validez que la verdad demanda. Si tenemos presente la raíz común, en alemán, de las palabras *Verständigung* (entendimiento) y *Ein Verständnis* (acuerdo), se aprecia con mayor rotundidad la relación que entre ambas establecen quienes, como Habermas o Apel, defienden una teoría consensual de la verdad. «Entendimiento *(Verständigung)* significa la "obtención de un acuerdo" *(Einigung)* entre los participantes en la comunicación acerca de la validez de una emisión; acuerdo *(Einverständnis),* el reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de validez que el hablante vincula a ella»[181]. Habermas define el consenso como la propiedad formal de todo discurso en el que solamente intervienen argumentos racionales.

> A diferencia de «representación» o de «conocimiento», «entendimiento» precisa de la apostilla «no coaccionado» ya que ese término ha de entenderse aquí en el sentido de un concepto normativo. Desde la perspectiva de los participantes, «entendimiento» no significa un proceso empírico que da lugar a un consenso fáctico, sino un proceso de recíproco convencimiento, que coordina las acciones de los distintos participantes a base de una motivación por razones. Entendimiento significa comunicación enderezada a un acuerdo válido[182].

Una mirada atenta a esta tesis de la verdad como consenso tiene, quiero aquí subrayarlo, una innegable raíz hermenéutica, al tomar como punto de partida la primacía de la interacción y de la praxis, y como meta el entendimiento intersubjetivo. Habermas reconoce en el concepto gadameriano de verdad «una racionalidad que comprende la verdad proposicional, la rectitud normativa, la autenticidad y la veracidad. Atribuimos racionalidad a todos los sujetos que se orientan con vistas a un entendimiento y, por tanto, por pretensiones de validez (...). Este acuerdo subyacente, que nos une ex antecedente y en función del cual puede someterse a crítica todo acuerdo fácticamente alcanzado, funda la utopía hermenéutica de un diálogo universal e irrestricto en un mundo de la vida habitado por todos»[183]. Es importante, en todo caso, subrayar que tanto para Gadamer como para Habermas, el acuerdo en el diálogo es el auténtico lugar de la verdad frente a cualquier concepción adecuacionista u objetivista de

---

[181] J. Habermas, *TAC* II, pág. 171.
[182] Ibíd. I, pág. 500.
[183] Ibíd., págs. 186-187.

la misma. «Cuando intentamos entender un texto —afirma Gadamer— no nos desplazamos hasta la constitución psíquica del autor, sino que, ya que hablamos de desplazarse, lo hacemos hacia la perspectiva bajo la cual el otro ha ganado su propia opinión. Y esto no quiere decir sino que intentamos que se haga valer el derecho de lo que el otro dice. Cuando intentamos comprenderle hacemos incluso lo posible por reforzar sus propios argumentos»[184].

Más allá de este marco general, sin embargo, y dado el carácter ontológico que Gadamer otorga a su concepción dialógica de la racionalidad humana, las divergencias entre ambos planteamientos resultan notorias. Como es sabido, Gadamer cultiva y prosigue la conclusión de la analítica existencial heideggeriana según la cual lejos de ser la comprensión exclusivamente un método específico de racionalidad o una capacidad humana entre otras, es, el modo propio y característico del ser-ahí y el fundamento de su mundaneidad. Y esta es la razón, según apuntamos ya, por la que la concepción ontológica de la verdad adolece, a juicio de Habermas y Apel, de lo que cabría caracterizar como «olvido del logos», en la medida en que recusa cualquier posible procedimiento normativo para la discriminación entre enunciados en beneficio de la pura descripción de lo que hay, Descripción del «carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo»[185]. O dicho de otro modo, una búsqueda que nos conduce «... en dirección a la verdad que somos»[186]. Con este tipo de afirmaciones las condiciones lógicas de la verdad quedan postergadas a favor de su descripción ontológica. Hay en esta concepción gadameriana de la verdad un innegable influjo hegeliano (por lo demás presente en toda su obra), que le lleva a identificar el proceso de autoconstitución de la razón con la tarea de hacer presentes los presupuestos ineliminables de la verdad.

El concepto crítico-hermenéutico de comprensión —y con él el de acuerdo—, tiene que superar tanto esta concepción hermenéutico-ontológica del mismo, sustraída a toda condición lógico-metódica, como el convencionalismo empirista de los representantes de la moderna «logica de la ciencia», para quienes lo que está en juego es tan sólo un instrumento necesario para la construcción de sistemas semánticos autónomos (neopositivismo), o una condición para los

---

[184] H. G. Gadamer, *VM*, pág. 361.
[185] Ibíd., pág. 12.
[186] Ídem., «La universalidad del problema hermenéutico», en *VM* II, pág. 223.

juegos lingüísticos fácticamente en uso (Wittgenstein). El acuerdo ha de ser concebido, antes bien, como un elemento cuasi-transcendental respecto de las pretensiones de validez, en la medida en que «el entendimiento es inmanente como *telos* al lenguaje humano»[187]. «A lo que la teoría de la acción comunicativa apunta —afirma Habermas claramente— es a ese momento de incondicionalidad que, con las pretensiones de validez susceptibles de crítica, viene inscrito en las condiciones mismas de los procesos de formación de un consenso»[188]. Apel percibe en esta concepción del consenso el eje de una auténtica reconstrucción crítica de la filosofía transcendental clásica en la medida en que sustituye el «punto supremo» de la teoría kantiana del conocimiento —la «síntesis transcendental de la apercepción»— por «la síntesis transcendental de la interpretación lingüísticamente mediada, como unidad del acuerdo sobre algo en una comunidad de comunicación»[189].

Esta teoría consensual de la verdad es deudora de la concepción peirceana de la misma, según la cual la verdad consiste en el acuerdo intersubjetivo de la comunidad de interpretación, entendido éste como el consenso de una comunidad ilimitada *in the long run*. Pero también está en deuda con la obra de Austin y Strawson. Junto a ambos, Habermas rechaza las teorías semánticas de la verdad según las cuales son las oraciones y no los enunciados o aserciones las que son susceptibles de verdad o falsedad. Frente a ello, la verdad o la falsedad, ahora con Strawson, y contra Austin, «se predican de los enunciados no en el sentido de "eventos históricos" o "episodios lingüísticos" particulares (emisiones), sino en el sentido de lo que es dicho en los actos de habla constatativos»[190]. No obstante, para Habermas, si bien este contenido proposicional afirmado es fundamental, no es más que la mitad del problema, pues (ahora más allá de Strawson), se impone igualmente considerar el momento realizativo de las oraciones constatativas, la «declaración de que son verdaderas». Los enunciados extraen, por tanto, su fuerza asertiva del hecho de ser afirmados, y es por ello por lo que la verdad es una propiedad formal del discurso (es decir, de la problematización argumentativa de las pretensiones de validez que vinculamos a cada acto de habla).

---

[187] J. Habermas, *TAC* I, pág. 369.

[188] Ibíd., II, pág. 566.

[189] K. O. Apel, «El concepto hermenéutico-transcendental del lenguaje», en *TF* II, pág. 338.

[190] T. McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, pág. 347.

La teoría consensual de la verdad tiene, no obstante, numerosos puntos oscuros que apuntamos brevemente. El propio Habermas reconoce que se ve expuesta fundamentalmente a dos objeciones[191].

a) La primera de ellas proviene de lo que críticos como R. M. Martin[192] consideran una confusión categorial entre la verdad y los métodos de obtención de enunciados verdaderos. Habermas niega que su teoría haga referencia a métodos determinados de obtención de enunciados verdaderos, puesto que lo hace más bien a las condiciones generales de la práctica de la argumentación (a las condiciones pragmáticas universales). Si se entiende el análisis del término «verdad» desde una perspectiva pragmática, no se trata ya de reconocer dicho término como un predicado de los enunciados, sino como una pretensión que se plantea cuando afirmo enunciados. De este modo lo que estaría en cuestión no sería el significado semántico de una expresión, sino el significado pragmático de un acto, el de plantear una pretensión de verdad. «El sentido de esta clase de pretensiones remite a un señalado modo de comprobación, que tales pretensiones han de ser capaces de resistir. Y naturalmente, la «forma de acción» que es la producción argumentativa de un consenso, mediante el que queda desempeñada una pretensión discursiva de validez, no puede ser externa al sentido de la verdad y la rectitud»[193]. Sin embargo, McCarthy piensa que todavía queda por dilucidar qué se entiende por «significado» cuando se defiende la identidad entre «verdad» y la expresión: «susceptible de un consenso racional»[194].

b) La segunda, y a juicio de Habermas más importante objeción, se centra en la propia relación entre verdad y consenso. «Si por "consenso" entendiéramos —afirma Habermas— todo acuerdo que se produjese contingentemente, es claro que no podría valer como criterio de verdad»[195]. Luego el consenso del que hablamos tiene que ser un consenso fundado, racionalmente motivado. Pero cabe preguntarse ¿como es posible distinguir entre un consenso racional, basado en argumentos racionalmente fundados, de un consenso fáctico vigente tan sólo por la fuerza de la costumbre o el poder? Si por un lado, como criterio de verdad sólo es posible un consenso fundado, y

---

[191] J. Habermas, *TACce,* págs. 138 y sigs.
[192] R. M. Martin, *Truth and its illicit surrogates, Nev Hefte für Philosophie* (1972), H. 2/3.
[193] J. Habermas, *TACce,* pág. 139.
[194] T. McCarthy, ob. cit., págs. 351-352.
[195] J. Habermas, *TACcep.,* pág. 139.

por otro lado, necesitamos distinguir entre un consenso racional de otro ilusorio, nos encontramos con la contradicción de que las condiciones que pueden determinar un consenso racional dependen, a su vez, de un consenso[196]. La única manera de escapar a esta paradoja es, a juicio de Habermas, llevando a cabo una caracterización de lo que ha de entenderse por consenso «racionalmente motivado» o, lo que es lo mismo, explicando «la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento por las propiedades formales del discurso y no por algo que, como la consistencia lógica de las oraciones, subyace al contexto de argumentación o que, como la evidencia de la experiencias, penetra, por así decirlo, en la argumentación desde fuera»[197].

El consenso al que Habermas se refiere, como condición de la verdad de los enunciados, ha de entenderse en un sentido normativo, a saber: en relación con el conjunto de la comunidad de comunicación que pudiera potencialmente asentir a la pretensión de validez de mis enunciados. «Según esta teoría sólo puedo atribuir un predicado a un objeto si también cualquiera que pudiera entrar en discusión conmigo atribuyese el mismo predicado al mismo objeto; para distinguir los enunciados verdaderos de los falsos, me refiero al juicio de los otros y, por cierto, al juicio de todos aquellos con los que pudiera iniciar una discusión (incluyendo contrafácticamente a todos los oponentes que pudiera encontrar si mi vida fuera coextensiva con la historia del mundo humano)»[198]. K. O. Apel identifica, en esta línea, el acuerdo intersubjetivo con una comunidad ideal de comunicación, en tanto instancia que compendia el carácter contrafáctico de nuestra relación comunicativa, presupuesto implícitamente y, a la vez, teleológicamente relevante. Incluso, a juicio de Apel, el carácter ilimitado de la comunidad de comunicación viene relacionado con una concepción del progreso ilimitado en el acuerdo, inscrito, al parecer, junto a las reglas de constitución y validación del sentido, en la propia pre-estructura hermenéutico-transcendental de la comprensión humana.

c) Precisamente a propósito de los conceptos de «situación ideal de habla» y «comunidad ideal de comunicación» se han formulado objeciones no menos importantes. Dado que el consenso racional en sentido pleno sólo se alcanzará en una comunidad ideal de comunica-

---

[196] Ibíd., pág. 140.
[197] Ibíd., pág. 140.
[198] J. Habermas, «Teorías de la verdad», en *TACcep*, pág. 121.

ción, y ésta, a su vez, se caracterizaría por un consenso racional pleno, deberíamos suponer la realizabilidad de ambos si queremos que sean operativos. Wellmer[199], por ejemplo, se pregunta si son realizables como forma de vida o como idea regulativa, o dicho de otra manera, si son realizables en el pensamiento o en la realidad.

Gunnar Skirbekk[200] habla de un tercer concepto de consenso (ni real, ni ideal), única salida, a su juicio, a esta alternativa, caracterizado por el continuo mejoramiento posible del consenso fáctico en un tiempo dado, es decir, con un significado contrafáctico. En esta caracterización están de acuerdo Apel y Habermas, desde luego; pero esta idea del mejor consenso posible es ya muy distinta de la de un consenso ideal. Y es que en opinión de Skirbekk la teoría pragmática de la verdad promete, por un lado, más de lo que cumple, y por otro, da más de lo que promete.

d) También Skirbekk cuestiona que consenso y situación ideal de habla sean condiciones necesarias y suficientes para la validez. En su opinión no siempre es necesario presuponerlas para concluir la validez ni mucho menos considerarlas condiciones suficientes. Existen elementos internos, de contenido, y externos, relativos a cuestiones empíricas, que habría que tener en cuenta para matizar el carácter absoluto con el que ambos sucesos se asocian a la idea de verdad. «En nuestra vida diaria pensamos que conocemos diversas cosas. Esto no nos lo cuestionamos. En algunos casos estamos equivocados, pero en otros no. En tanto que a menudo poseemos la verdad sin una situación ideal de habla y su consenso racional, estas no son condiciones necesarias de validez. Esto es un punto trivial que nadie niega»[201].

En opinión de Habermas la teoría consensual de la verdad tiene, pese a todas sus dificultades, una serie de ventajas sobre las teorías tradicionales que pueden resumirse en cuatro puntos: *a)* «La teoría consensual de la verdad tiene la ventaja de identificar la verdad y la rectitud como pretensiones de validez susceptibles de desempeño discursivo, sin borrar a la vez las diferencias lógicas que se dan entre los discursos teóricos y los discursos prácticos»[202]; *b)* permite distin-

---

[199] Véase A. Wellmer, *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Problem der normativen Grundlagen einer kritische Sozialwissenschaft,* Konstanz, 1979.

[200] G. Skirbekk, «Pragmatism in Apel and Habermas», en *Contemporary philosophy. A new survey,* vol. 4, pág. 414.

[201] Ibíd., pág. 404.

[202] J. Habermas, ob. cit., pág. 131.

guir entre los sistemas donde realizamos experiencias y ejecutamos acciones del ámbito discursivo, donde se problematizan y aclaran mediante argumentación las pretensiones de validez supuestas en los contextos de acción. En este sentido la teoría consensual se separa de la teoría transcendental clásica de la verdad porque ésta confunde las condiciones de objetividad de la experiencia posible con las condiciones del desempeño discursivo de las pretensiones de verdad, para las que aquéllas no son más que una base. En el primer caso estamos hablando de una teoría de la constitución de la experiencia y en el segundo de una teoría de la verdad, en sentido estricto, tal y como venimos distinguiendo desde el principio. *c)* La teoría consensual de la verdad nos permite también diferenciar entre validez intersubjetiva y validez subjetiva, o lo que es lo mismo entre la problemática específica de la verdad y las vivencias de certeza; y *d)* hace posible discernir entre pretensiones de validez discursivas y no-discursivas, frente a teorías que interpretan demasiado extensamente o demasiado restrictivamente el concepto de verdad en términos de inteligibilidad, rectitud o veracidad[203].

5. LA RECONSTRUCCIÓN CRÍTICO-TRANSCENDENTAL DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

La propuesta habermasiana y apeliana de una fundamentación pragmático-transcendental de la racionalidad siempre ha prestado una atención muy especial a la filosofía práctica. Las razones de ello tienen que ver, en primer lugar, con la propia asimilación de la herencia kantiana, e ilustrada en general, cuya concepción de la racionalidad afirmaba su carácter intrínsecamente práctico. En segundo lugar, existe en dicha propuesta, como fruto de su recepción del pensamiento crítico desde Marx a Adorno y Horkheimer, una exigencia de rehabilitación de la dimensión ética, asfixiada por la hegemonía de la racionalidad instrumental y objetivista del capitalismo tecnocrático. Rehabilitación que se presenta como la verdadera condición de posibilidad de una racionalidad a través de la mediación de la teoría con la praxis. Pero en tercer lugar, la construcción crítico-transcendental de la filosofía práctica tiene una fundamental importancia en el de-

[203] En efecto, por ejemplo la teoría analítica de la verdad identifica ésta con la inteligibilidad, o la teoría de la verdad como manifestación la identifica con la veracidad. Véase al respecto el cuadro titulado «Modelos no aptos de la verdad», en *Teorías de la verdad, TACce* pág. 132.

bate con Gadamer en tanto la reivindicación de la relevancia normativa de la hermenéutica no es meramente una reivindicación metodológica, sino algo más profundo, la constatación de que existe un fundamento normativo en el seno mismo de nuestra racionalidad, y no sólo como *aplicatio* en sentido gadameriano.

La fundamentación pragmático-transcendental de la racionalidad, sin embargo, no consiste únicamente en la aplicación del punto de vista transcendental al ámbito normativo. Es también, a la inversa, un enraizamiento práctico, normativo, de la propia racionalidad. Por tanto, la problemática de una renovación transcendental de la filosofía práctica tiene una doble faz: la de la naturaleza transcendental de la normatividad, y la de la naturaleza normativa de las estructuras transcendentales. La primera investiga los fundamentos transcendentales de la ética, donde el concepto de «comunidad ideal de comunicación» sustituye al sujeto transcendental kantiano y una pragmática transempírica toma el relevo de la filosofía de la conciencia. La segunda, indaga los fundamentos ético-normativos de toda actividad racional. Esta perspectiva tiene, a su vez, un doble interés, para comprender tanto la dimensión hermenéutica del proyecto habermasiano y apeliano como para apreciar el alcance crítico del mismo. Tal y como ha proclamado la tradición hermenéutica desde la antigüedad, la comprensión del sentido *(Sinnverstehen)* es algo más que una mera aprehensión teórico-conceptual, supone, antes bien y en todo momento, una implicación práctica con la realidad. En este punto la ética dialógica coincide con la hermenéutica gadameriana, aunque esta última rechace el carácter normativo de dicha implicación práctica del «Sinnverstehen».

5.1. El legado kantiano sobre la racionalidad de la praxis

La importancia de la problemática moral en el proyecto filosófico de Apel y Habermas reside en la propia concepción de la racionalidad que ambos comparten, es decir, una racionalidad comprometida con la praxis social.

Sin embargo, la situación de la que ha de partir esta rehabilitación de la racionalidad de la praxis es paradójica y por ello extremadamente problemática. Si bien, por una parte, opina Apel, «la necesidad de una ética universal nunca fue tan urgente en nuestra era; en la era de una civilización unificada a nivel planetario por las consecuencias tecnológicas de la ciencia. Por otra parte, la tarea filosófica de fundar racionalmente una ética universal nunca pareció tan difícil

(...), porque en esta época la idea de validez intersubjetiva está también prejuzgada por la ciencia: por la idea cientificista de una «objetividad» normativamente neutral o no-valorativa»[204]. El resultado ha sido la ya conocida escisión entre el ámbito de lo objetivo, racional o científico, y el de lo subjetivo o emotivo, caracterizado como prerracional (irracional incluso), que corresponde al terreno de lo normativo en general y de la ética en particular,

Frente a esta situación la estrategia de Habermas y Apel pasa por desmontar este presupuesto del racionalismo cientificista mediante una investigación sobre las mutuas implicaciones entre racionalidad y normatividad. Si, por un lado, se afirma la existencia de presupuestos transcendentales en la moralidad, por otro, en estrecha interdependencia con ello, se afirma la existencia de presupuestos normativos en la propia estructura transcendental de la razón.

Para comenzar por el primer polo de la relación transcendentalismo-normatividad cabe preguntarse: ¿cómo es posible una fundamentación racional de la ética? La respuesta nos remite una vez más a Kant. Porque la fundamentación universal de la ética no puede consistir actualmente en la explicitación de un conjunto de reglas de comportamiento aplicables a situaciones más o menos estereotipadas, se exige, por el contrario, una fundamentación de carácter formal, que asegure la validez universal de la normatividad sin descender a prescripciones situacionales. Se trata, pues, siguiendo a Kant, de un análisis de las estructuras de la voluntad para descubrir en ella los principios intrínsecos de la moralidad y el fundamento de la racionalidad de nuestras acciones, superando, sin embargo, en términos pragmáticos los presupuestos solipsistas del transcendentalismo kantiano.

La ética dialógica de Habermas y Apel se caracteriza, pues, por ser una ética cognitiva, herencia kantiana que comparte con la metaética analítica pero con la que difieren, sin embargo, en casi todo lo demás y llamativamente en la posibilidad de fundar una ética normativa.

El problema fundamental de esta metaética analítica, con la que Habermas y Apel han debatido prolongadamente, se centra en el presupuesto de su neutralidad axiológica. No se trata tan sólo de que esta asepsia descriptiva provoque nuestra decepción por la falta de respuesta ante las verdaderas preguntas planteadas por la acción moral humana. Se trata, fundamentalmente, de constatar la imposibilidad de una descripción anormativa del hecho moral. La metaética

---

[204] K. O. Apel, *TF* II, pág. 342.

analítica olvida, a juicio de Apel, que toda descripción implica «una interpretación de las «expresiones» en su contexto pragmático»[205]. Hans Lenk lo ha expresado con claridad, según Apel, desde una perspectiva popperiana en su artículo titulado *Kann die sprachanalytische Moralphilosophie neutral sein?* (¿Puede ser neutral la filosofía moral analítica del lenguaje?): «Ciertamente —afirma— los metaéticos no prescriben acciones, pero prescriben qué debemos considerar como acción "moral" o, incluso, como "moralmente buena". Los metaéticos, por así decirlo, son normativos en un nivel más elevado. Sin embargo, de este modo las proposiciones ético-normativas también dependen de la parte normativa de la meta correspondiente, porque los significados de las expresiones presentes en ellas, como «bueno» o «debería», están determinadas por «prescripciones» metaéticas»[206]

Aunque ambos, Apel y Lenk, coinciden en criticar la tesis de la neutralidad de la metaética analítica, Apel se separa de éste en las consecuencias extraídas de dicha crítica. A juicio de Apel el compromiso normativo de la teoría con la praxis no sólo es un compromiso relevante metodológicamente, sino también moralmente, en el sentido de la cualificación moral de las estructuras universales, transcendentales, de la comprensión. Dicho brevemente, el problema de la metaética analítica no es primariamente metodológico, sino fundamentacional. Es insuficiente mantener, como hace el racionalismo crítico, que los datos de las ciencias (humanas y naturales) se constituyen como tales a la luz de teorías (no neutrales normativa ni metodológicamente). Es necesario reconocer además que en tanto analizamos la constitución de estas últimas, metateoréticamente, estamos actualizando implícitamente con nuestra actitud reflexiva y reconstructiva el marco hermenéutico-transcendental de toda comprensión del sentido.

Es importante, sin embargo, marcar las diferencias de la ética dialógica de Apel y Habermas respecto de la formulación kantiana. Las diferencias fundamentales entre ambas perspectivas pueden sintetizarse en dos grandes aspectos: en primer lugar, en el rechazo por parte de la ética dialógica de la teoría kantiana de los dos mundos, y en segundo lugar, en la crítica al monologismo de la ética kantiana. Como veremos seguidamente estas dos discrepancias han llevado a Habermas y Apel a sustituir el punto supremo de la ética de Kant,

---

[205] Ibíd., pág. 364.

[206] H. Lenk, «Kann die sprachanalytische Moralphilosophie neutral sein?», en *Werturteilsstreit*, págs. 533-551.

a saber, la conciencia de una voluntad pura del deber, por la comunidad ideal de comunicación.

La distinción kantiana entre un mundo fenoménico, al que pertenecen, en el terreno de la praxis humana, todo tipo de impulsos, condicionamientos y motivaciones subjetivas, fruto de nuestra naturaleza empírica; y, por otra parte, un mundo nouménico en el que se inscriben el puro deber y la voluntad libre, había provocado entre ambos una dicotomía irreconciliable. Como consecuencia de ello, caminarían en lo sucesivo por rutas separadas la exigencia universalizadora del principio moral y la exigencia individualizada del principio de la vida buena, o dicho de otro modo: la búsqueda de la virtud y la consecución de la felicidad. Una escisión que la ética dialógica de Habermas y Apel se propone superar.

Por otro lado, y en segundo lugar, la crítica al solipsismo metodológico kantiano ha posibilitado, como es sabido, la reformulación pragmática de los presupuestos transcendentales clásicos. La estructura intersubjetiva que permite la universalización de las normas no se descubre ya mediante un acto de autorreflexión sobre nuestra conciencia del deber, sino que se nos revela en la interacción comunicativa misma. Esta ampliación de los presupuestos morales con la dimensión dialógica o pragmática afecta, aparte de al plano constitutivo, también al plano validativo, es decir, al propio proceso de fundamentación.

Todos los rasgos críticos de está dos aspectos que constituyen la base de la superación de la ética formalista kantiana confluyen en el concepto clave de la nueva ética dialógica: el concepto de comunidad ideal de comunicación.

5.2. Estatus y función del concepto de «comunidad ideal de comunicación»

El estatuto del concepto de «comunidad ideal de comunicación» (Apel), o de «situación ideal de habla» (Habermas), tiene un carácter aporético, aunque precisamente este rasgo cumple una importante función respecto al modelo de fundamentación moral kantiano, más allá de posibles acusaciones de ambigüedad a las que aún habrá que atender.

En el concepto de comunidad ideal de comunicación se manifiesta fructíferamente, como vimos, la tensión entre lo sensible e inteligible, o si se prefiere entre lo empírico y lo transcendental. Si por un lado, nuestros procesos comunicativos están deformados en razón de su sometimiento a la influencia de las relaciones de poder y domi-

nio de una comunidad real de comunicación, por otra parte, en cada acto de habla anticipamos o suponemos implícitamente la realización de una situación ideal de habla o de una comunidad ideal de comunicación. Habermas afirma que «la situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos»[207].

No obstante, y como ya venimos señalando, la rotundidad con que se califica de transcendental a este tipo de presupuesto cambiaría, según se trate de Apel o Habermas. Sea como fuere, y en cualquier caso, lo cierto es que bajo el concepto de «comunidad ideal de comunicación» se cobija una suposición que, implícita en la argumentación, realizan todos y cada uno de los participantes en un diálogo. Una suposición que, en la medida en que es una ficción operante en el proceso de comunicación y sirve como criterio normativo de perfectibilidad futura de todo consenso fáctico, puede ser también denominada, y así lo prefiere Habermas, una anticipación de la situación ideal de habla.

En cuanto al significado de esta idealidad anticipada en todo acto de comunicación y a las propiedades formales de la situación ideal de habla, Habermas es taxativo: «Llamo ideal a una situación de habla en que las comunicaciones no solamente no vienen impedidas por influjos externos contingentes sino tampoco por las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación. La situación ideal de habla excluye las distorsiones sistemáticas de la comunicación»[208].

Las distorsiones comunicativas, se producen, por tanto, cuando los interlocutores desatienden las exigencias de las pretensiones de validez implícitas en sus respectivos actos comunicativos. «Una comunicación discurre sin perturbaciones —afirma Habermas refiriéndose a las mencionadas pretensiones— si y sólo si los sujetos hablantes/agentes:

a) hacen comprensible, tanto el sentido de la relación interpersonal, como el sentido del contenido proposicional de su emisión;
b) prestan reconocimiento a la verdad del enunciado hecho con el acto de habla;

---

[207] J. Habermas, «Teorías de la verdad», en *TACcep,* pág. 155.
[208] Ibíd., pág. 153.

c) reconocen la rectitud de la norma, como cumplimiento de la cual puede considerarse en cada caso el acto de habla ejecutado;
d) no ponen en cuestión la veracidad de los sujetos implicados»[209].

Una vez surgido ya el conflicto entre las pretensiones de validez de los interlocutores, pueden corregirse las distorsiones comunicativas tematizando expresamente dicho conflicto de pretensiones en lo que Habermas denomina nivel del discurso (excepción hecha de la pretensión de veracidad que sólo puede resolverse en contextos de acción), en el que cada hablante debe sustentar mediante argumentos la legitimidad racional de su pretensión. Ahora bien, conviene tener muy presente que lo dicho está sujeto a la condición de que se cumpla en dicho discurso la exigencia general de simetría, es decir, de que todos los participantes en él tengan las mismas oportunidades de elección y ejecución de actos de habla.

La comunidad ideal de comunicación, para proseguir con la concreción de su estatuto, es una instancia a medio camino entre un principio regulativo y un principio constitutivo; está, pues, a medio camino entre Kant y Hegel. Ambos principios no son para Dietrich Böhler[210] sino expresión de la doble y coimplicada función de la razón práctica. En primer lugar, en la medida en que existe una insuperable distancia entre la comunidad real y la ideal de comunicación, esta última opera, en primer lugar, como una instancia crítica o lo que es igual, como una anticipación contrafáctica con la función de mediar entre la realidad de todo consenso formalmente alcanzado y la idealidad de un consenso racionalmente fundado. Su función regulativa de nuestras acciones resulta indiscernible de éste carácter de puente entre la comunidad real y la ideal. No hay, sin embargo, que entender esta función sino en el sentido de una anticipación formal. En cualquier caso no como una propuesta de forma de vida a realizar en el futuro. Que Apel, consciente de las posibles interpretaciones que asocian la anticipación de un ideal comunicativo con la suposición de un determinado modelo de organización social, haya analizado las relaciones entre ética y utopía[211], tiene, pues, su lógica.

---

[209] Ibíd., pág. 122.

[210] D. Böhler, «Transzendentalpragmatik und kritische Moral. Uber die Möglichkeit und die moralische Bedeutung einer Selbstaufklärung der Vernunf», en W. Kuhlmann y D. Böhler (Hg), *Kommunikation und Reflexion,* págs. 83-123.

[211] K. O. Apel, «¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?», en *Estudios éticos,* Barcelona, Alfa, 1986, págs. 175-219.

> Esta anticipación no se refiere justamente a una «utopía concreta» cuya realización empírica uno pudiera concebir y describir ficticiamente o esperar como una situación futura del mundo. Pues ella se refiere sólo a las condiciones normativas de la comunidad ideal, cuya realización empírica en una sociedad concreta siempre tiene que estar sometida a las condiciones adicionales de la individualización histórica[212].

Con todo, es evidente que aunque no se trate de una «utopía ficcional», la anticipación transcendental de una comunidad ideal de comunicación, comporta realmente consecuencias éticas sobre nuestro deber para con dicho ideal. A juicio de Apel, «con la anticipación necesariamente concebible del ideal está fundamentado, al mismo tiempo, el deber de la superación a largo plazo de la contradicción entre realidad e ideal»[213]. Hay que decir que no existe aquí, en opinión de Apel, ningún salto ilegítimo del ámbito de los hechos al de los valores, ya que no se trata de una deducción lógica sino de una constatación de condiciones transcendentales en las que el deber mismo viene ya implícito.

No obstante, y a pesar del desmarque apeliano respecto de todo idealismo utópico, no sería excesivo, en mi opinión, observar un cierto optimismo histórico erigido, precisamente, sobre el mencionado soporte transcendental. Con la idea del deber (transcendental) de superación de las condiciones de la comunidad real en la ideal, se está fundamentando filosóficamente una cierta fe en el progreso (fe ilustrada). Algo tal vez excesivo (y sin ánimo grandilocuente) después de Auschwitz, para decirlo con Adorno, por mucho que Apel matice que se trata de trasladar la carga de la prueba a los defensores de la imposibilidad del progreso[214]. Autores como A. Wellmer ven en este idealismo latente de la ética dialógica razón suficiente para concluir la necesidad del autorreconocimiento de su estatus hipotético. Y ello porque «el diagnóstico que hace de la sociedad y su diseño de praxis futura, sólo puede finalmente acreditar su eficacia en la libre aceptación de aquéllos que han experimentado como liberación real una transformación de la sociedad guiada por esa teoría (...). A la teoría

---

[212] Ibíd., pág. 211.

[213] Ibíd., pág. 210.

[214] Apel afirma que en la medida en que está fundamentado transcendentalmente el deber de la superación de la comunidad real hacia la ideal, «se proporciona una justificación puramente ética de la fe en el progreso que impone a quien duda la carga de la prueba de la demostración de la imposibilidad del progreso», ibíd., pág. 210.

no le queda más que admitir su estatus hipotético, conceptuándose a sí misma como momento de una praxis histórica experimental»[215].

Pero, en segundo lugar, como hemos mencionado, la anticipación de un ideal comunicativo va más allá de la pura función regulativa dado que la suponemos ya en todo acto comunicativo. Por ello ha de hablarse de la función constitutiva de la situación ideal comunicativa, tanto respecto al procedimiento como en relación al propio concepto de la argumentación práctica.

El cuestionamiento discursivo no sólo se lleva a cabo respecto a afirmaciones sino también en relación a normas de acción. «Contra Weber, y contra toda forma de emotivismo y decisionismo en la comprensión de las normas, Habermas disputa la existencia de un tipo de argumentación y racionalidad que es apropiada para la redención de las pretensiones de validez normativas universales»[216]. En efecto: «En cuanto admitimos un discurso práctico, inevitablemente suponemos una situación ideal de habla que, por virtud de sus propiedades formales, no admite otro consenso que el de interés generalizables. Una ética cognitivista basada en el lenguaje no necesita de principio alguno; se apoya únicamente en las normas básicas del discurso racional, normas que tenemos que suponer tan pronto como abordamos un discurso»[217].

Esta doble función constitutiva y regulativa de la situación ideal de habla está íntimamente implicada en la propia fundamentación de la racionalidad en su totalidad porque la razón, que ambos identifican con el concepto de reflexión sobre lo que hacemos cuando damos razones, no puede concebirse sino como un proceso intersubjetivo de validación, es decir, como un proceso dialógico.

Apel se expresa con claridad sobre este fundamento normativo de la racionalidad: «podemos afirmar que la lógica —y, a la vez, con ella todas las ciencias y tecnologías— presupone una ética como condición de posibilidad»[218]. Y ello por las siguientes razones: en primer lugar, «no podemos comprobar la validez de la lógica de los argumentos sin presuponer, en principio, una comunidad de pensadores capaces de acuerdo intersubjetivo y de llegar a un consenso»[219].

---

[215] A. Wellmer, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo,* Barcelona, Ariel, 1979, pág. 44.

[216] R. Bernstein, *Beyond Objetivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis,* University of Pensilvania Press, 1988, pág. 191.

[217] J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío,* Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pág. 134.

[218] K. O. Apel, *TF* II, pág. 379.

[219] Ibíd., pág. 379.

En este sentido interpreta Apel la tesis «wittgensteiniana» de la imposibilidad de un lenguaje privado («uno sólo y una sola vez no puede seguir una regla»). Pero en segundo lugar, afirma que «la justificación lógica de nuestro pensamiento presupone también el seguimiento de una norma moral fundamental (...). En suma: en la comunidad de argumentación se presupone que todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos»[220]. Ambos postulados rompen el supuesto de la neutralidad axiológica del conocimiento científico.

La idea de la existencia de presupuestos éticos subyacentes en la racionalidad es una idea procedente del pragmatismo peirceano, de quién Apel la toma expresamente. Para Peirce, quien argumenta presupone una «ética mínima», un conjunto de principios morales que salvaguardan la veracidad potencial de todo interlocutor. Wartenberg[221] ha denominado sugestivamente a este planteamiento «socialismo lógico», dado que se postula el sacrificio de los intereses privados en favor del consenso de la comunidad ilimitada de argumentación.

Esta coimplicación de ética y lógica no está, sin embargo, exenta de dificultades y objeciones. Desde la perspectiva del racionalismo crítico, Hans Albert ha objetado que se da en este planteamiento una confusión de planos. Para la escuela popperiana la ética normativa tiene un estatus preteórico, cuya función respecto a la lógica se resume en servir de respaldo existencial a favor de la racionalidad. Recuérdese que los popperianos desechan cualquier tipo de fundamentacionismo y que en último término, la opción en favor de la racionalidad en detrimento del oscurantismo no es sino una elección prerracional, moral, injustificable teóricamente. El único paralelismo que puede afirmarse desde esta perspectiva entre lógica y ética es el que existe entre la metaética y la lógica metacientífica, pero ya nada tiene que ver con la apeliana «reconstrucción de las condiciones pragmático-transcendentales de posibilidad de la lógica y, por tanto, también de la ciencia, en el *a priori* de la comunidad de comunicación»[222]. En opinión de Albert «no se puede decir, "que la lógica implique una ética" (...), que se deba presuponer este fundamento normativo moral para poder argumentar lógicamente»[223].

---

[220] Ibíd., pág. 380.

[221] Véase G. Wartenberg, *Logischer Sozialismus. Die Transformation der Kantschen Transzendentalphilosophie bei Ch. S. Peirce,* Fráncfort, 1971.

[222] K. O. Apel, *TF* II, pág. 382.

[223] H. Albert, *Transzendentale Träumereien, K.O. Apels sprachspiele und sein hermeneutischer Gott,* pág. 81.

Otra objeción albertiana se centra en el propósito de fundamentación de la ética y, consiguientemente de la lógica. Si toda fundamentación presupone la validez de la lógica, y a la vez, ésta presupone implícitamente la validez de la ética, el resultado parece claro: la imposibilidad de fundamentar tanto una como otra porque nos movemos en una argumentación circular, un *regressus ad infinitum* (uno de los tres vértices del mencionado trilema de Munchhausen)[224]. Junto a está crítica general a la existencia de una «ética de la lógica» que sustenta en su oposición a toda fundamentación (también normativa), de la racionalidad, Albert alega algunas otras objeciones más puntuales pero también importantes.

Albert rechaza, en primer lugar, la idea apeliana de que toda expresión lingüística es un argumento virtual. No podemos suponer la existencia de un argumento en toda emisión lingüística, por el mero hecho de ser ésta tal. En segundo lugar, la idea central de la ética dialógica que afirma que existe implícitamente en todo ser humano (en tanto que miembro de una comunidad de comunicación) un insoslayable interés idealizado por una argumentación libre de coacciones o por un consenso pleno es, a juicio de Albert, un supuesto muy cuestionable, que lejos de sustentar la evidencia de un *a priori* normativo, necesita de ulterior demostración. Una vez más, parafraseando el tajante título del libro de Albert[225], los presupuestos *a priori* de la razón práctica, a su juicio, no estarían más que en los «sueños transcendentales» de la mente de Apel y su «deidad hermenéutica».

Para clarificar su posición Apel hace algunas matizaciones y, sobre todo, recurre a la teoría de los actos de habla de Searle. Apel indica expresamente que el sentido de su tesis «no consiste en afirmar que el principio de racionalidad, que se manifiesta en el seguimiento de reglas lógicas de pensamiento consecuente, represente ya *eo ipso* un fundamento para la ética»[226], en clara referencia a la acusación albertiana de circularidad. La fundamentación de los presupuestos normativos implícitos en nuestra racionalidad tampoco puede valorarse desde la óptica deductivista pues cuando algo es condición de posibilidad de toda fundamentación no puede hablarse de «una aporía en el procedimiento deductivo, sino que hemos alcanzado un conocimiento tal como lo entiende la reflexión transcendental»[227].

---

[224] Véase H. Albert, *Tratado sobre la razón crítica,* Buenos Aires, Sur, págs. 25-26.

[225] Véase H. Albert, *Transzendentale Träumereien, K.O. Apels sprachspiele und sein hermeneutischer Gott.*

[226] K. O. Apel, *TF* II, pág. 377.

[227] Ibíd., pág. 386.

Apel quiere evitar todo malentendido sobre la afirmación de la existencia de presupuestos éticos universales en la argumentación lógica, y matiza claramente que el discurso sobre la «ética de la lógica» no se justifica por la referencia al uso lógicamente correcto del entendimiento individual, sino que se relaciona con cada sujeto en tanto que miembro de una comunidad de argumentación. Es en este punto donde se advierte la importancia y utilidad de la distinción entre las partes performativa y proposicional del discurso humano, tal y como plantea la teoría de los actos de habla de Searle. Dicha teoría evidencia que en un proceso dialógico se formulan proposiciones pretendidamente avalorativas sobre estados de cosas que, en realidad, están ligadas implícitamente con acciones comunicativas, es decir, con acciones que plantean exigencias morales a nuestro interlocutor en tanto que miembro de una comunidad de comunicación. En este contexto cada enunciado tiene que ser lógicamente justificado, lo que presupone que en su estructura profunda exista un complemento performativo de carácter pragmático del tipo de: «"afirmo con esto frente a cualquier oponente posible, que..."; o bien: "con está invito a cualquiera a probar el siguiente enunciado"»[228]. Antes bien, es precisamente en este nivel pragmático del acuerdo intersubjetivo necesario para comprobar el sentido y la validez de los enunciados donde se percibe la necesidad de presupuestos éticos en toda argumentación.

Tomando como punto de partida estos presupuestos normativos en la estructura de la argumentación racional Apel extrae la que considera norma fundamental de su modelo, que reproducimos aquí en la versión más completa de cuantas ha formulado de ella: «El argumentante ya ha testimoniado *in actu,* y con ello reconocido, que la razón es práctica, o sea, que es responsable del actuar humano; es decir, que las pretensiones de validez de la razón, al igual que su pretensión de verdad, pueden y deben ser satisfechas a través de argumentos; o sea, que las reglas ideales de la argumentación es una, en principio ilimitada, comunidad de comunicación, de personas que se reconocen recíprocamente como iguales, representan condiciones normativas de posibilidad para decidir sobre las pretensiones de validez éticas a través de la formación del consenso y que, por ello, con respecto a todas las cuestiones éticamente relevantes de la vida práctica, es posible, en principio, llegar a un consenso en un discurso que respete las reglas de la comunidad ideal de comunicación»[229]. El eje de esta norma y su obligatorie-

---

[228] Ibíd., pág. 381. Véase John Searle, *Actos de habla,* Madrid, Cátedra, 1980.

[229] Apel K. O. «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia», en *Estudios Éticos,* págs. 105-173.

dad se funda sobre la idea de un consenso intersubjetivo. Sin embargo, no se trata de un consenso fáctico (modelo contractual) que se cumpla o se vaya a cumplir sobre cualquier asunto dado. Se trata, más bien, de un consenso formal, de carácter regulativo, al que todo hablante competente debe tender «con objeto de lograr una formación solidaria de la voluntad en cada asunto que afecte a los intereses de otros (a sus exigencias virtuales)»[230]. Apel se apresura a puntualizar que la norma moral fundamental de la comunidad de comunicación, no tiene, a pesar de presentarse con incondicional necesidad, «el carácter de un *factum* humeano, sino el del kantiano "factum de razón"»[231].

Apel es consciente, no obstante, de que la simple formulación de este principio en nada ayuda a su realización práctica. Hay que remitir, por ello, y a largo plazo, al proceso de socialización, concretado en dos tareas: «en primer lugar, desarrollar el método de la discusión moral (de la «deliberación» práctica en general), y, en segundo lugar, institucionalizar eficazmente tal método bajo condiciones finitas, jurídico-políticas»[232]. Este principio al que Apel, junto a Lorenzer y Schwemmer[233], denomina «principio de la transubjetividad», por su exigencia de trascender los intereses subjetivos en aras de una defensa argumentativa de los intereses intersubjetivos, se separa del imperativo categórico kantiano principalmente en dos puntos: en primer lugar, en el tipo de fundamentación en que éste se sustenta, de carácter metafísico y prelingüístico; y en segundo lugar, en el modelo solipsista de universalización normativa. Kant entendía que el proceso de universalización de la norma era un proceso estrictamente subjetivo, consistente en la internalización de la intención para comprobar la no-contradicción con el principio moral. Un principio que, en

[230] K. O. Apel, *TF* II, pág. 404.
[231] Ibíd., pág. 396.
[232] Ibíd., pág. 405.
[233] A ojos de Apel el constructivismo de la Escuela de Erlangen (Hugo Dingler y Paul Lorenzer) tuvo el mérito de apreciar, frente al positivismo, la posibilidad de justificar nuestras decisiones sobre como obrar, así como también el haber reconocido que el principio de la racionalidad práctica (principio de la transubjetividad) implica una reconstrucción intersubjetiva del imperativo categórico kantiano (véase Paul Lorenzer, «Cientificismo *versus* dialéctica», en Friedrich Kmbartel, *Filosofía práctica y teoría constructiva de la ciencia,* págs. 35-55). Siguiendo el camino iniciado ya por Fichte, Dingler y Lorenzer se han propuesto continuar con el proyecto de una filosofía de carácter reconstruccionista, pero intentando corregir el dogmatismo metafísico fichteano. A juicio de Apel esto se ha conseguido a costa de caer en el decisionismo, según el cual, el principio de la transubjetividad justifica toda norma moral, pero a su vez, no puede ser él mismo justificado, como en el caso del racionalismo crítico.

concordancia con éste tendría un carácter estrictamente formal, depurado de cualquier referencia a fines o metas. Para la ética dialógica, sin embargo, el proceso de universalización de la normas es un proceso intersubjetivo de argumentación sobre los respectivos intereses con pretensiones generalizables. En este sentido no se trata ya de una universalización de intenciones sino de intereses reales, y por ello el principio de la transubjetividad está a medio camino entre el formalismo y el utilitarismo o materialismo. O dicho de otro modo: aunque no se ofrezca ningún criterio con anterioridad a cada situación ha de atenderse inevitablemente a las consecuencias (viabilidad del consenso). Desde está perspectiva Apel afirma estar en condiciones de atribuir una función éticamente fundamentada a la estrategia de un marxismo humanista y emancipatorio (no dogmático) «porque, evidentemente, la tarea de realizar la comunidad ideal de comunicación implica la superación de la sociedad clasista o, formulado en términos de teoría de la comunicación, la eliminación de todas las asimetrías, producidas socialmente, del diálogo interpersonal»[234].

5.3. La ética discursiva y la rehabilitación gadameriana de la filosofía práctica

A pesar de conclusiones socio-políticas de este género, sobre las que habrá que volver, y demás diferencias teóricas (que giran, fundamentalmente, en torno a la ampliación crítica de la noción de comprensión), el concepto de comunidad ideal de comunicación no es totalmente refractario a la obra de Gadamer. El mismo lo reconoce: «La dimensión hermenéutica del sentido está referida al diálogo interminable de una comunidad de interpretación ideal, como ha señalado correctamente Apel»[235]. Ya apuntábamos cómo el concepto gadameriano de «anticipación de la perfección» tiene que ver con el reconocimiento de ese momento ideal y formal presupuesto implícitamente en toda comprensión del sentido. Sin embargo, como bien subraya J. Bleicher «la anticipación de la perfección de Gadamer evidencia que la precondición de la interpretación debe dejar de ser puramente considerada como un mero acto contemplativo»[236], porque

[234] K. O. Apel, *TF* II, pág. 410.

[235] H. G. Gadamer, Replica a «Hermenéutica y crítica de la ideología», en *VM* II, pág. 262.

[236] J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics,* Routledge & Kegan Paul, Londres, Nueva York, 1980, pág. 144.

en última instancia, podemos añadir, se está primando su función constitutiva sobre la crítico-regulativa. Se olvida demasiado a menudo que la idea habermasiana del reconocimiento de pretensiones de validez en nuestro interlocutor es, en esencia, un viejo pilar de la hermenéutica clásica, pasada por el esquema del transcendentalismo kantiano y de la moderna analítica del lenguaje. El paradigma hermenéutico ha contado siempre con lo que Gadamer denomina el «preconcepto de plenitud», es decir, con la idea de que todo intérprete debe presuponer la racionalidad del *interpretandum,* a pesar de su aparente e inicial inaccesibilidad, o lo que es lo mismo, debe presuponer la validez o fundamento racional del discurso del otro como condición de posibilidad del propio proceso comprensivo.

Por otra parte, el problema de la mutua coimplicación entre el doble *a priori* de la comunidad real e ideal de comunicación, como relación entre el contexto presente y la anticipación de la perfección, tal vez pueda representarse mejor que de cualquier otro modo acudiendo al concepto de «circulo hermenéutico»[237] (Emerith Coreth se refiere a una «espiral hermenéutica»)[238].

Gadamer defiende también planteamientos muy cercanos a los habermasianos o apelianos en su concepción de la estructura de la comprensión al caracterizarla como un proceso comunicativo y explicitación de un sentido comunitario. Partiendo de la tradición humanista de Giamvaptista Vico que, frente a la nueva ciencia y su metodologia matemática, Gadamer rehabilita el concepto de *sensus communis,* entendido no sólo como una cierta capacidad general, sino fundamentalmente como el sentido que funda la comunidad, y al que ha de dirigirse el propósito final de la verdadera educación humanista. «Lo que orienta la voluntad humana no es, en opinión de Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto»[239].

La relevancia del concepto de sentido común entendido como sentido comunitario, tuvo siempre una función primordial contra la metafísica y frente al cientificismo; sin embargo, desapareció tras la devastadora crítica kantiana a las teorías británicas del sentido moral, como las de Hutcheson o Shaftesbury, entre otras, y con el auge del

---

[237] Dieter Hirschfeld, *Konstitution und kommunikation. Zur Rekonstruktion von Philosophie und Sozialwissenschaft,* Friburgo, 1979, págs. 175-176.

[238] Emerich Coreth, *Cuestiones fundamentales de Hermenéutica,* Barcelona, Herder, 1972, pág. 117.

[239] H. G. Gadamer, *VM,* pág. 50.

positivismo. Precisamente, no es casual, por esto último, que Vico constituya igualmente un punto fundamental para Apel[240], en la medida en que ayuda a asociar el *a priori* de la comunidad de comunicación con el fundamento contemporáneo de las humanidades[241], desmontando así el solipsismo metódico que ha constituido el verdadero presupuesto metafísico inconfesado del positivismo lógico.

Comprender, afirma Gadamer, es desplazase «hacia la perspectiva bajo la cual el otro se ha hecho con su propia opinión. Y esto no quiere decir sino que intentamos que se reconozca el derecho de lo que el otro dice. Cuando intentamos comprenderle hacemos incluso lo posible por reforzar sus propios argumentos»[242]. La posibilidad de que el otro tenga razón es el alma de la hermenéutica, afirmaba Gadamer. «Es tarea de la hermenéutica —afirma también— explicar este milagro de la comunicación, que no es una comunidad misteriosa de las almas sino participación en un sentido comunitario»[243]. La hermenéutica es, por ello, para Gadamer, como para Habermas o Apel, diálogo en pos de un acuerdo: «Sólo en la realidad viva del diálogo, en el cual "los hombres de buena disposición y auténtica dedicación a las cosas" alcanzan mutuo acuerdo, puede obtenerse el conocimiento de la verdad»[244].

La declarada simpatía de Gadamer para con el concepto de comunidad ideal de comunicación se asienta precisamente sobre esta concepción de la comprensión como proceso comunicativo. Pero si tuviéramos que determinar el fundamento último de ésta cercanía,

---

[240] Véase al respecto el temprano ensayo de Apel: *Der Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico,* Archiv für Begriffsgeschichte, Bonn, Bd. 8, 1963.

[241] Ver K. O. Apel, «The A priori of Communication and the Humanities», en McT. Carthy, F. Dallmayr (eds.), *Understanding und Social Inquiry,* Notre Dame, 1977 (especialmente págs. 297-300; 306-312).

[242] Ibíd., pág. 368.

[243] Cfr. ibíd., págs. 368-369.

[244] H. G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel,* pág. 37. La diferencia fundamental del concepto de diálogo en las éticas discursivas y en la hermenéutica gadameriana reside en la diversa valoración del papel de la retórica en el mismo. Mientras las éticas discursivas prefieren hablar de diálogo crítico con lo que ello supone de referente ideal de todo proceso comunicativo, la hermenéutica gadameriana, más próxima a la tradición socrática, lo despoja de toda idealidad para describir situaciones reales de interlocutores reales, en las que el intento de la convicción, de la estrategia retórica, tiene un papel decisivo a la hora de llegar al deseado consenso. Tal vez por este «realismo» del concepto platónico de diálogo haya quién lo utilice para desacreditar por idealista la ética discursiva (véase Rudiger Bubner, *Sprache und Vernunft,* Fráncfort, Handlung, 1976, págs. 227 y sigs.).

tendríamos que referirnos a la naturaleza práctica que inevitablemente caracteriza, a juicio de Gadamer, toda comprensión del sentido. O dicho de otra manera, para Gadamer el *Sinnverstehen* está orientado con necesidad transcendental a la praxis. Este es, a juicio de Habermas, el rasgo más provocativo de la hermenéutica gadameriana frente al historicismo, la fenomenología y el análisis lingüístico[245].

Richard Berstein recuerda acertadamente que «uno de los más desafiantes, intrigantes e importantes motivos en la obra de Gadamer es su esfuerzo por conectar su hermenéutica ontológica con la tradición de la filosofía práctica»[246]. Gadamer parte de la antigua distinción hermenéutica entre: *subtilitas intelligendi* (comprensión), *subtilitas explicandi* (interpretación) y *subtilitas applicandi* (aplicación). Sin embargo, para él, a diferencia de la hermenéutica clásica, no se trata de tres etapas o elementos del proceso hermenéutico, sino más bien, y esta es una de las tesis centrales de *Verdad y método,* de tres condiciones absolutamente interrelacionadas de todo otorgamiento de sentido: cada acto de comprensión presupone una interpretación y toda interpretación a su vez una aplicación[247]. «La reflexión hermenéutica —afirma tajantemente— no es separable de la praxis hermenéutica»[248]. Nada mejor que recordar el concepto gadameriano de «experiencia hermenéutica» para entender que lo que lo define es, precisamente, un ensanchamiento del horizonte personal que, partiendo de un incremento de la comprensión, se traduce en una nueva relación práctica con el mundo. Por ello para Gadamer la hermenéutica no es primariamente una teoría sino un saber práctico.

---

[245] Véase J. Habermas, *LCS,* pág. 351.

[246] R. Berstein, *Beyond Objetivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis,* pág. 38.

[247] La hermenéutica clásica, fundamentalmente teológica, había concebido cada momento hermenéutico como elementos independientes de la técnica hermenéutica. La hermenéutica romántica dio un paso más al concebir como un proceso unitario los momentos comprensivo e interpretativo. Sin embargo, la aplicación había quedado desconectada del contexto hermenéutico y debía, en opinión de Gadamer, ser considerada como «un momento del proceso hermenéutico tan esencial e integral como la comprensión y la interpretación» *(VM,* pág. 379). «La aplicación no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso concreto; ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros. La comprensión es una forma de efecto, y se sabe a sí misma como efectual.» *(VM,* pág. 414.)

[248] H. G. Gadamer, *Réplica a «hermenéutica y crítica de la ideología»,* en *VM* II, pág. 253.

Por estas razones Gadamer representa uno de los principales pilares de la actual rehabilitación de la filosofía práctica, que construye a partir de los postulados característicos de su concepción de la verdad y su paralela cercanía a la gran tradición clásica. Tradición que, en el caso de la filosofía práctica, está representada paradigmáticamente por la ética aristotélica y sus conceptos de praxis y *phronesis*.

Para Gadamer la filosofía práctica aristotélica representa un excepcional «modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica»[249], fundamentalmente por tres razones. En primer lugar, por la relación de mutua interdependencia entre lo general y lo particular, o entre la exigencia general y la aplicación a situaciones particulares. Tanto en la ética aristotélica como en la hermenéutica los fines particulares no pueden determinarse con independencia de los medios de su realización: «los fines orientadores de la acción —afirma—, así como las vidas por las que pueden realizarse, constituyen momentos de la misma forma de vida *(bios)*»[250]. En segundo lugar, en uno y en otro caso, se rechaza todo «saber puro», todo objetivismo, porque el saber implica siempre un saberse, y tiene por ello la capacidad de orientar y corregir nuestra conducta. Y, en tercer lugar, la hermenéutica comparte con la ética aristotélica el ser un saber de aplicación en un sentido distinto al saber técnico.

Gadamer concibe, apoyándose en Aristóteles, la praxis como «la realización de la vida *(energeia)* del ser viviente»[251], es decir, como «la forma de comportamiento de los seres vivos en su más amplia generalidad»[252]. De este modo rechaza toda identificación de la praxis con la aplicación de la teoría y, más concretamente, la identificación de la praxis con la *techne*, tal y como se ha venido haciendo en los dos últimos siglos. «Así la filosofía práctica está definida por la delimitación que existe entre el saber práctico de quién elige libremente y la capacidad aprendida del especialista, que Aristóteles llama *«techne»*[253]. Las diferencias entre uno y otro son enormes y Gadamer las resume en tres: en primer lugar, mientras una *techne* se aprende, y se puede también olvidar, el saber moral, una vez aprendido, ya no se olvida;

---

[249] H. G. Gadamer, *VM*, pág. 396. Sobre la valoración de la relevancia de la filosofía práctica de Aristóteles para la hermenéutica actual véase: H. G. Gadamer, *La actualidad hermenéutica de Aristóteles (VM*, págs. 179-192); y H. G. Gadamer, *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik* (K. Sch I, págs. 179-191).

[250] J. Habermas, *LCS*, pág. 249.

[251] H. G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981, pág. 61.

[252] Ibíd., pág. 61.

[253] Ibíd., pág. 62.

en segundo lugar, existe una radical diferencia constitutiva de la relación entre medios y fines de tal modo que mientras el saber técnico está siempre encaminado a fines particulares, el saber moral no está restringido a objetivos particulares, afecta a nuestra vida en su más amplia generalidad; por último, «el saberse en el que consiste la reflexión moral está de hecho referido a sí mismo de una manera muy particular»[254] que pone de relieve su relación implícita con la *phronesis*. Porque mediante la reflexión moral uno «no sabe ni juzga desde una situación externa y no afectada, sino desde una pertenencia específica que le une con el otro, de manera que es afectado con él y piensa con él»[255].

No cabe duda de que la distinción aristotélica entre praxis y *techne* tiene en la actualidad el valor del reconocimiento de las peculiaridades racionales de la moralidad frente a la omniabarcante racionalidad instrumental del cientificismo moderno. Y en tal sentido la hermenéutica gadameriana se presenta como una corrección al exclusivismo de la racionalidad científica. Sin embargo, su asimilación de los instrumentos teóricos de la ética aristotélica y su rehabilitación de los conceptos de praxis y *phronesis,* han mediatizado profundamente su rechazo al concepto metodológico de verdad característico de las ciencias empíricas, propiciando así la ausencia de una auténtica integración y continuidad de dicha verdad y esa verdad hermenéutica originaria en la que se sustenta y de la cual deriva.

A los ojos de Habermas y Apel, la rehabilitación gadameriana de la filosofía práctica desde el anormativismo y el desinterés metodológico ha conducido a Gadamer a una perspectiva refractaria respecto a la técnica. Algo infortunado porque, en primer lugar, nos guste o no, la técnica constituye un eje imprescindible para comprender nuestra civilización; y, en segundo lugar, porque opera en todo caso, aunque no lo objetivemos, como instancia oculta de control y dominio. Lo cual no obsta para que la ética gadameriana, en tanto subraya el momento de la aplicación hermenéutica, descienda a reflexiones sobre nuestra vida concreta como la crisis ecológica o la ausencia de solidaridad[256].

Y no sólo esto, porque el aristotelismo ha determinado también su modelo de filosofía práctica. Gadamer, al igual que Aristóteles, rehuye la delimitación de la bondad mediante principios universales

---

[254] H. G. Gadamer, *VM,* pág. 394.

[255] Ibíd., pág. 395.

[256] Véase, por ejemplo, H. G. Gadamer, «¿Qué es la praxis? Las condiciones de la razón social», en *La razón en la época de la ciencia,* págs. 41-57.

propios de la razón práctica y confía más en el simple ejercicio de la prudencia ligado a cada situación concreta. En su opinión, la razón práctica requiere siempre de concreciones. De lo contrario, se corre el peligro de caer en un universalismo abstracto que desvirtúa su naturaleza, ya que el conocimiento moral, como bien sabía Aristóteles, «confirma su saber en la inmediatez de cada situación dada»[257]. En efecto: «También la anticipación de la vida justa —afirma Gadamer en respuesta a las éticas dialógicas— que es esencial para toda razón práctica, debe concretarse»[258]. O igualmente: «El bien humano es algo —continua— que se encuentra en la praxis humana, y no es determinable sin la situación concreta en la que hemos preferido algo. En esto sólo, y no en un acuerdo contrafáctico, consiste la experiencia del bien»[259].

Las éticas dialógicas, por el contrario, asumiendo la crítica kantiana a las éticas materiales, arguyen que incuso la prudente aplicación de las normas morales necesita de principios universales que justifiquen estas últimas. Apel piensa que la filosofía práctica gadameriana, a pesar de que ha sabido conservar todo lo positivo de la tradición humanista desde la Stoa helenística hasta Dilthey, no puede tener ninguna función decisiva en el intento de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia, por dos razones:

a) Porque la concepción fenomenológico-hermenéutica de la ética rechaza todo presupuesto normativo que justifique la validez de su comprensión éticamente valorativa. Por ello, a lo más que llega es a una formación moral en términos de sensibilización moral. Una formación moral, señala Apel, que es, no sólo insuficiente, sino incluso moralmente ambivalente, pues históricamente el desarrollo de las ciencias humanas ha conducido a «una paralización del juicio moral y del compromiso político-moral en la élite intelectual alemana, fruto de un relativismo histórico-cultural que ya no puede ser superado normativamente»[260].

Apel ha defendido siempre la estrecha interrelación entre ética y política de tal manera que, a su juicio, no es extraño que la falta de una fundamentación racional de la ética normativa traiga aparejada una falta de compromiso político. Si observamos detenidamente el

---

[257] H. G. Gadamer, *VM*, pág. 393.

[258] H. G. Gadamer, «Réplica a "hermenéutica y crítica de la ideología"», en *VM* II, pág. 264.

[259] Ibíd., pág. 264.

[260] K. O. Apel, *TF* II, pág. 367.

principio supremo de la ética apeliana, veremos que es también, e inseparablemente, un principio político que fundamenta la formación democrática de la voluntad: «Todas las necesidades de los hombres, que puedan armonizarse con las necesidades de los demás por vía argumentativa, en tanto que exigencias virtuales, tienen que ser de la incumbencia de la comunidad de comunicación»[261]. «La democracia, en tanto aproximación a esta exigencia ideal, es algo más que un mero conjunto de procedimientos valorativamente neutros observados en virtud de una decisión pragmática; tiene su fundamentación ético-normativa en la ética de la comunidad ideal de comunicación, que ya es siempre reconocida en el argumentar»[262].

b) No obstante, aún en el caso de que la hermenéutica contara con una fundamentación ético-normativa, el método hermenéutico sólo no bastaría, en opinión de Apel, en el momento de su aplicación. La hermenéutica gadameriana, si bien parte del reconocimiento del anclaje histórico de toda comprensión (también, por tanto, de la comprensión de la conducta humana), no ofrece cabida a una reconstrucción de las condiciones materiales de la vida humana que sea a la vez histórica y objetiva, como ya sabemos. «La hermenéutica pura no tiene en cuenta que la realidad social —la vida de esta realidad social, vivida en la praxis técnica y político-económica— no se manifiesta suficientemente ni adecuadamente en el "espíritu objetivado" de la tradición lingüística, en el más amplio sentido»[263]. Sirva ello de recordatorio de que una auténtica fundamentación normativa de la praxis humana debe tender a un análisis sistemático y objetivo de las condiciones materiales de vida que permita confrontar y corregir mediante la crítica de las ideologías, como ya vimos, la mediación hermenéutica de la tradición.

5.4. Algunos problemas de la ética discursiva

A juicio de Habermas el programa fundacional de la ética discursiva consta de dos pasos. «En primer lugar se introduce un postulado de universalidad como regla de argumentación para el discurso práctico»[264]. Ello quiere decir que sólo aquellas normas de

---

[261] Ibíd., pág. 404.

[262] K. O. Apel, «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia», en *Estudios Éticos,* pág. 170.

[263] K. O. Apel, *TF* II, pág. 369.

[264] J. Habermas, *CMAC,* pág. 137.

acción que incorporan interés susceptibles de universalización alcanzan el estatus de normas morales. Y en segundo lugar, se ha de proceder a sustentar la validez del postulado de universalidad en la prueba pragmático-transcendental de los presupuestos necesarios de toda argumentación.

Como se recordará, la formulación apeliana de la mencionada prueba pragmático-transcendental se plasmaba del siguiente modo: «Todos los presupuestos de la argumentación que cumplen la condición de que no pueden ser discutidos por ningún oponente sin una real autocontradicción y no pueden ser demostrados lógicamente sin *petitio principii,* deber ser tematizados en una última autofundamentación filosófica —es decir, pragmático-transcendental— de la filosofía»[265]. En consecuencia, incluso un escéptico tendrá que convenir que el intento de una refutación argumentativa del cognitivismo ético incurre en una contradicción pragmática al objetar aquello que tácitamente ha aceptado ya: la existencia de presupuestos pragmáticos en toda argumentación, de cuyo contenido propositivo emana el postulado de universalidad.

Sin embargo, como ya vimos tambien, y viene siendo habitual, cuando se trata de fundamentación, la valoración de Apel y Habermas sobre su naturaleza y alcance difieren notablemente. Habermas defiende, una vez más frente a Apel, el carácter hipotético de la validez universal de los presupuestos implícitos en la argumentación. «A estos argumentos —afirma— no puede cargárseles ya con el sentido apriorista de una deducción transcendental en el sentido de la crítica racional kantiana; antes bien, demuestra la circunstancia de que, en nuestro tipo de argumentaciones, no existe alternativa reconocible alguna. En esta medida, también la ética discursiva, como otras ciencias reconstrucctivas, descansa en definitiva en reconstrucciones hipotéticas para las que hemos de buscar confirmaciones plausibles»[266]. Por esta razón, a juicio de Habermas, el carácter ineliminable de las normas de acción implícitas en nuestra argumentación proviene de su carencia de alternativa tras ponerlas a prueba en los distintos contextos comunicativos. Para Apel, sin embargo, su ineliminabilidad procede de su condición potencialmente irrebasable.

Existe, no obstante, una segunda discrepancia importante en el seno de la ética comunicativa referente también a la estrategia de fundamentación de los principios morales. Apel parte de la idea de que

---

[265] K. O. Apel, «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia», en *Estudios Éticos,* págs. 154-155.

[266] J. Habermas, ob. cit., pág. 137.

dichos principios extraen su universalidad de su condición de presupuestos irrebasables de toda argumentación racional. Respecto a este planteamiento, Habermas ha objetado que en realidad la situación de argumentación es irrebasable porque de hecho está enmarcada por la acción comunicativa ya que «quién no participa en la argumentación, o no quiere hacerlo, de todos modos se encuentra "desde siempre" dentro de conexiones de acción comunicativa»[267]. O dicho de otro modo, frente a la fundamentación apeliana sustentada en la irrebasabilidad de la argumentación, Habermas opone una fundamentación sustentada en la irrebasabilidad de la interacción. Con está distinción entre argumentación e interacción, que Habermas comprende desde la distinción de filiación hegeliana entre moralidad y eticidad[268], sale también al paso de una doble problemática. En primer lugar, asegura sus posiciones frente al racionalismo crítico al eliminar todo residuo decisionista: el escéptico «puede negar la moralidad, pero no la eticidad de las relaciones vitales en las que, por así decirlo, participa todos los días»[269]. Pero en segundo lugar, también es una respuesta al dualismo constitutivo-volitivo que recorre las éticas comunicativas causando no pocos problemas. En orden a la distinción entre moralidad y eticidad y tomando pie en ella, Habermas puede mantener a la vez la libertad en el seguimiento de los principios morales, que de otro modo no serían verdaderamente morales, y la necesaria constitución cuasi-transcendental de la acción comunicativa (en tanto no es posible salirse de ella sin incurrir en una contradicción pragmática).

Sin embargo, este dualismo moralidad-eticidad expresa algo más que una doble faz del problema moral; nos conduce también hasta los límites mismos de la ética discursiva. «Dado que la moralidad —afirma Habermas— se encuentra enquistada en la eticidad, también la ética discursiva tiene limitaciones, si bien no son aquéllas que podrían desvalorizar su función o fortalecer al escéptico en su cometido de antiilustrador»[270]. Con esta matización, Habermas elimina cualquier sospecha sobre la existencia de algo así como un límite de fundamentación que recortase la validez universal de los principios de la ética discursiva. Se trata, antes bien, de limitaciones proceden-

---

[267] J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío,* pág. 134 (nota).

[268] Ver J. Habermas, «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», en *Conciencia moral y acción comunicativa,* págs. 123-134.

[269] Ibíd., pág. 124.

[270] Ibíd., pág. 123.

tes de la propia separación entre moralidad y eticidad. El coste de una fundamentación universalista de la ética es, sin lugar a dudas, su desvinculación del contexto vital particular del que emergen y en el que, sin embargo, se desarrollan las ideas relativas a la vida buena (o de realización de la persona). Porque «las ideas de la vida buena no son imaginaciones que revoloteen como un deber abstracto. Estas ideas caracterizan la identidad de grupos e individuos de forma tal que constituyen una parte componente de la correspondiente cultura o personalidad»[271].

Precisamente a los ojos de la hermenéutica gadameriana, de profunda raíz aristotélica en su concepción de la praxis —como ya sabemos—, el desinterés por el problema de la aplicación en beneficio del de la fundamentación, es un déficit común a las éticas de filiación kantiana. En este sentido cabe plantear si tal vez las críticas de Hegel a la ética kantiana afectan igualmente a las éticas dialógicas. Recordemos que con el concepto de eticidad, Hegel pretendía superar el formalismo y universalismo abstracto de la moralidad kantiana. Las éticas dialógicas se enfrentan con la necesidad de superar el plano estrictamente procedimental, fundamentacionista, si es que quieren salvar estas objeciones y romper ese límite interno que se reconoce, no obstante, como un reto.

Si partimos del análisis de la propia naturaleza de la ética discursiva, es decir, de su superación del monologismo moral kantiano en favor de un principio dialógico, intersubjetivo, hemos de reconocer que en ella se ha superado ya, en sentido estricto, el marco de las éticas meramente formales o procedimentales. Su propuesta no está ya, para expresarlo con el dualismo weberiano, alineada con las éticas de la intención, donde la moralidad de cada acción concreta se confronta con un principio procedimental universal en la privacidad de la conciencia, sino con las éticas de la responsabilidad que cuentan con las consecuencias de nuestras acciones, en este caso, de acciones comunicativas en las que han de obtenerse acuerdos sobre intereses enfrentados. En este sentido Apel habla de la necesidad de «complementar el principio de fundamentación de normas (U) de la discursiva mediante un principio de acción (C), que funcione como idea regulativa para la realización aproximativa de las condiciones de aplicación de (U)»[272].

---

[271] Ibíd., págs. 133-134.

[272] K. O. Apel, «¿Límites de la ética discursiva?», en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria,* págs. 259-260.

Sin embargo, lo dicho no tiene nada que ver, a juicio de Apel, con admitir un límite de la ética discursiva en el sentido de su necesaria apertura hacia una ética teleológica de raíz aristotélica, porque la ética discursiva es «una ética postconvencional de principios para cuya aplicación no existe costumbre alguna, hasta el punto de que las condiciones de la aplicación aún tienen que realizarse históricamente»[273]. Por ello, como hemos mencionado ya, el *telos* que se persigue como principio de la ética de la responsabilidad, es una idea regulativa que se anticipa contrafácticamente y no una presuposición que brote de una concepción sustancial de la vida buena. Sin embargo, y precisamente por esto, el programa de la ética discursiva, si quiere romper el límite impuesto por el dualismo moralidad-eticidad (e ir más allá, respectivamente, de Kant y Gadamer), deberá profundizar en su intención de reconstruir las condiciones empíricas y normativas de la filogénesis de la moral en el marco de la evolución cultural, es decir, en el marco de una filosofía de la historia.

[273] Ibíd., pág. 260.

Capítulo 7

La hermenéutica crítica antifundamentacionista: G. Vattimo, R. Rorty, J. Derrida y P. Ricoeur

> Todo pensamiento es una jugada de dados.
>
> Stéphane Mallarmé,
> *Una jugada de dados jamás abolirá el azar.*

1. LA DESFUNDAMENTACIÓN COMO HERENCIA DE LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA

Si persiguiéramos la osada tarea de delimitar las notas características de la filosofía contemporánea, que no es el caso, deberíamos contar inexcusablemente entre esos rasgos con la tendencia generalizada hacia la desfundamentación. Una tendencia muy relevante, por lo demás, de cara a nuestros propósitos y de cuya omnipresencia da cumplida cuenta el dato de que los tres grandes paradigmas de la filosofía contemporánea: analítico, dialéctico y hermenéutico, han forjado sus más significativos e influyentes planteamientos en ese caldo de cultivo. Repárese si no, simplemente, en la obra de Wittgenstein, Adorno o Heidegger. Todos ellos han convertido la ausencia de fundamentos en condición insoslayable de su nuevo concepto de racionalidad, a todos les une su anormativismo, su

renuncia al usual establecimiento de criterios vinculantes de validez, sus críticas a la metafísica, etc.

Heidegger denuncia que la historia de la metafísica ha sido la historia de un desvío, de un olvido: el de la verdadera pregunta por el ser, que aquélla ha ocultado bajo su pensar «representante-fundamentante», es decir: bajo su concepción del ser como ente. Un pensar que ha violentado al ser en su intento de objetivación y dominio (no olvidemos el paralelismo heideggeriano entre metafísica y técnica), en vez de permanecer a su escucha, porque pretende colocarlo ante nosotros antes que reconocer en él el horizonte de todo acontecer, al que el propio hombre pertenece. La afirmación gadameriana de que comprender, en sentido estricto, no es un comprender mejor, sino un comprender diferente, es la coherente conclusión de la ontología heideggeriana desarrollada ahora en términos expresamente hermenéuticos: la comprensión es un acontecer que nos constituye.

Por sendas lejanas, pero convergentes en no pocas cuestiones[1], el pensamiento de Wittgenstein devalúa igualmente todo intento de fundamentación. El *Tractatus* había concluido que la forma lógica de un enunciado (única que porta la verdad o falsedad del mismo), sólo se puede mostrar pero no ser dicho.

> El método correcto de la filosofía —concluye— sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir; o sea, las proposiciones de la ciencia natural —algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía—; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones[2].

Aunque en las *Investigaciones filosóficas* cambia sustancialmente su punto de vista, Wittgenstein continúa, o tal vez sería mejor decir que profundiza, su antifundamentacionismo: el significado de un enunciado viene dado por su uso incardinado en una forma de vida. El lenguaje carece de una unidad sustancial, se compone de innumerables juegos lingüísticos, asociados a sus correspondientes usos sociales, entre los cuales no existe más que un cierto parecido de fami-

---

[1] Sobre estas convergencias véase el interesante y ya clásico artículo de Apel titulado: «Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica», en *TF* I, págs. 217-264. Y más recientemente: K. O. Apel, «Wittgenstein y Heidegger. Recapitulación crítica y complemento de una comparación», en *Semiótica transcendental y filosofía primera,* págs. 51-90.

[2] L. Wittgenstein, *Tractatus,* 6.53.

lia. No hay pues más «fundamento» para la verdad de un enunciado que su uso, que nuestro actuar.

Finalmente, en el paradigma dialéctico se produjo un rechazo semejante del fundamentacionismo. Quizá la *Dialéctica negativa* de Adorno sea el ejemplo más interesante y representativo de esta perspectiva. La teoría crítica, que nació como respuesta ante la situación de alienación en que la racionalidad tecnológico-instrumental ha sumido al hombre moderno, vio impotente como cualquier racionalización positiva era reasumida por el propio sistema y devuelta como una forma más de ideología. La teoría crítica acentuó progresivamente su carácter negativo, fruto de su propio ajuste de cuentas con el objetivismo del marxismo primitivo, por las vicisitudes históricas del llamado socialismo real, y como respuesta al signo mismo de los tiempos, entre otras razones. La negatividad crítica, sin resolución en una ilusoria identidad entre pensamiento y realidad, es lo único que nos queda en un mundo en que toda positivización se transforma en una ingenua identificación con el *statu quo:* «Ninguna Razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la Razón (...). La filosofía que a tal fin se expende hoy no sirve más que para velar la realidad y eternizar su situación actual»[3]. Como «el texto que la filosofía ha de leer es incompleto, contradictorio y fragmentario, y buena parte de él pudiera estar a merced de ciegos demonios»[4]; «la filosofía ha de proceder a interpretar una y otra vez, y siempre con la pretensión de la verdad, sin poseer nunca una clave cierta de interpretación: la paradoja de que las figuras enigmáticas de lo existente y sus asombrosos entrelazamientos no le sean dadas más que fugaces indicaciones que se esfuman»[5].

O más trágicamente expresado: «Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino»[6].

Tras la quiebra de la metafísica como instrumento de configuración del sentido unitario del mundo y garante, a un tiempo, de esa racionalidad totalizadora, la filosofía ha ido progresiva pero inexorablemente construyendo, aunque no sin fracturas, un nuevo topos cada vez más alejado del imperativo fundamentacionista. El legado

---

[3] T. W. Adorno, *Actualidad de la filosofía,* Barcelona, Paidós, 1991, pág. 73.
[4] Ibíd., pág. 88.
[5] Ibíd., pág. 87.
[6] Ídem., *Dialéctica negativa,* Madrid, Taurus, 1975, pág. 361.

de Nietzsche emerge con fuerza, su obra ha roturado este camino de manera indeleble, y aunque las limitaciones de este capítulo nos impiden extendernos en ello, debemos tener presente su nombre tras las reflexiones que siguen a continuación.

Que esta tendencia desfundante es un signo de nuestro tiempo parece difícil negarlo, aunque con ello en absoluto quiero predisponer negativamente, ni prejuzgar el valor de los proyectos que, como los de Apel y Habermas, persiguen un renovado modelo de fundamentación alejado de toda pretensión dogmática.

En todo caso, la cuestión de la fundamentación abarca una extensísima parcela filosófica (que, naturalmente no vamos a recorrer aquí en toda su integridad) que remite al tratamiento de asuntos como la evidencia, la certeza, la demostración, la verdad, (...) podría rescribirse la propia historia de la filosofía siguiendo las distintas actitudes ante ella, pero ha protagonizado, asimismo, y en este sentido nos interesa aquí, uno de los más acendrados debates y de más relevantes consecuencias en la filosofía contemporánea.

Mostraré en el presente capítulo (en clave de disputa con los defensores de la tesis contraria, que hemos expuesto anteriormente) las tesis de quienes defendiendo un criticismo hermenéutico no ven, sin embargo, ni la necesidad ni la posibilidad de fundamentación alguna.

Autores como Vattimo, Rorty, Derrida o Ricoeur, y tantos otros, convergen en declarar ficticia cualquier autoevidencia, cualquier garantía de certidumbre sobre el fundamento de nuestro conocimiento, en recelar de cualquier punto arquimédico, instancia privilegiada de representación, objetivación o interpretación, aunque, naturalmente, con propósitos y desde perspectivas muy distintas.

2. LA HERMENÉUTICA COMO ONTOLOGÍA DEL DECLINAR EN GIANNI VATTIMO

Gianni Vattimo es uno de los pensadores de mayor influencia en algunas estribaciones del panorama filosófico actual, y uno de los que más expresamente ha planteado la necesidad de una hermenéutica crítica desde el arrumbamiento de las categorías que han constituido la tradición metafísica occidental en favor del reconocimiento de los elementos de declive, de desfundamentación radical de nuestros intentos de aprehensión racional de un sentido.

La hermenéutica crítica de Vattimo es deudora de quienes, a su juicio, son los referentes fundamentales de nuestro tiempo, los dos

grandes hitos del pensamiento contemporáneo: Nietzsche y Heidegger. Desde una lectura heideggeriana de Nietzsche y una lectura nietzscheana de Heidegger, se propone desarrollar una hermenéutica ontológica y nihilista capaz de responder a los desafíos de la racionalidad en la época de las tecnologías de la información y la civilización de masas. Lo que hace de estos autores, a juicio de Vattimo, tan actuales e insoslayables es que ambos llevaron hasta sus últimas consecuencias la quiebra de la noción de sujeto y con ello el desplome de toda posibilidad de un fundamento. Ya sea desde la denuncia nietzscheana de la superficialidad y no-ultimidad del sujeto, ya desde la experiencia en Heidegger de la subjetividad como proyectividad infundada, la metafísica como pensamiento del fundamento se torna insostenible. Insostenible sí, pero para Vattimo (frente a Lyotard), no superada todavía. La noción de «superación crítica» era ya moderna. La metafísica es, antes que una teoría, la imagen misma de nuestro mundo, el sustrato de nuestra tradición occidental. El camino hacia el fin de la metafísica alumbra el nacimiento de la posmodernidad, es el camino del nihilismo que previeron Nietzsche y Heidegger.

La hermenéutica para Vattimo ha de constituirse como una ontología del declinar en la que, siguiendo a Nietzsche y Heidegger, y guiados por el interés de los elementos «de declive», podamos repensar la filosofía a partir de una nueva concepción del ser que no busque ya apoyarse en sus caracteres «fuertes». Un pensamiento «débil», desfundante, que «pueda ayudarnos a pensar de manera no sólo negativa, no sólo de devastación de lo humano, de alienación, etc., la experiencia de la civilización de masas»[7], esa forma de supervivencia, de condición marginal y de contaminación en que se ha convertido nuestro ser-en-el-mundo. Una posibilidad que Gadamer ha cercenado, sin embargo, con su renuncia al componente nihilista de la ontología heideggeriana, verdadero núcleo, en cambio, de toda profundización crítica y radical de la hermenéutica en la actualidad para Vattimo.

Vattimo quiere ser fiel, pues, al legado heideggeriano, verdadero punto de partida de la hermenéutica moderna. Heidegger ha aportado al paradigma hermenéutico moderno sus elementos fundamentales y que podemos concretar en tres tesis[8] —que Gadamer ha reconstruido

---

[7] G. Vattimo, *El fin de la modernidad,* Barcelona, Gedisa, 1987, pág. 9.

[8] Véase Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia,* Barcelona, Península, 1986, págs. 25-29.

sistemáticamente—: en primer lugar, el ideal del conocimiento histórico no puede extraerse del modelo metódico objetivante de las ciencias positivas; en segundo lugar, el modelo hermenéutico de racionalidad no se restringe al conocimiento histórico, sino que se generaliza a la totalidad del saber humano; y en tercer lugar, la concepción del ser como lenguaje (especialmente acentuada en las obras del último Heidegger). Esta última tesis es, en realidad, la conclusión coherente de las dos anteriores y la clave para comprender la dirección que ha de tomar, en opinión de Vattimo, la necesaria profundización de la hermenéutica. «Lo que caracteriza la hermenéutica es, en Heidegger, la finitud del proyecto arrojado que el ser-ahí es»[9], su ser-para-la-muerte. Es precisamente esta finitud del proyecto la que funda su radical historicidad, mientras que su carácter de proyecto implica una apertura al horizonte que otorga sentido a los entes y por la que estos vienen al ser. Pero este horizonte, afirma Vattimo, «no es nunca un *a priori* estructural estable sino siempre un horizonte históricamente construido por la transmisión y mediación de concretos mensajes lingüísticos»[10]. Por ello, cualquier reformulación en perspectiva transcendental de la hermenéutica supone, a ojos de Vattimo, una recaída, precisamente, en ese tipo de pensamiento metafísico más allá del cual Heidegger se había propuesto conducir a la filosofía.

En concordancia con lo anterior, el proyecto de una reconstrucción crítica de la hermenéutica mediante una teoría de la comunicación ilimitada, entendida como investigación sobre las condiciones *a priori* de posibilidad y validez de la experiencia de sentido, no es ya posible, para Vattimo, porque rompe con el soporte fundamental de una auténtica perspectiva hermenéutica[11].

> En la base de la propuesta de Habermas y de Apel —afirma— están dos conceptos que difícilmente se concilian con los presupuestos de la hermenéutica como han sido elaborados sobre todo por Heidegger. Estos dos conceptos, que resumen además los dogmas fundamentales del racionalismo moderno en sus versiones hegeliana y cartesiana, pueden ser indicados respectivamente

[9] G. Vattimo, *Más allá del sujeto,* Barcelona, Paidós, 1989, pág. 102.

[10] Ibíd., pág. 103.

[11] Ello no impide que Vattimo considere el carácter hermenéutico (aunque no ciertamente en el sentido, a su juicio, más radical) de las obras de Habermas y Apel: «Todo juego lingüístico (en referencia a ambos) es, pues, juego comunicativo; y la transformación semiótica del kantismo es por eso, inseparablemente, también hermenéutica» *(Más allá del sujeto,* pág. 93).

como la idea de la continuidad originaria y la idea del sujeto autotransparente[12],

Es decir, la idea de un sujeto que para salvar la contradicción, la incomunicación, debe retornar a sí mismo, a su identidad primigenia y, la idea de un control pleno de los contenidos de la conciencia.

Como ya hemos tenido ocasión de apreciar, las críticas de Habermas y Apel a la hermenéutica ontológica gadameriana se apoyaban, en el fondo, en esta exigencia de transparencia de los contenidos de la conciencia. Pero ¿qué hay —se pregunta Vattimo—, en este ideal de autotransparencia, de las pasiones y de las diferencias de los sujetos que entran en el proceso comunicativo? Obviar la irreductibilidad de las pasiones y diferencias humanas implica presuponer la originariedad de «una comunicación no-perturbada, de una integración social no interrumpida y problemática»[13], o dicho de otro modo, implica un intento de sustraerse a la finitud humana. Una finitud entendida por la hermenéutica heideggeriana como «reconocimiento de la constitución esencialmente *ab-gründlich* (si así podemos decir), abismal-infundada, de la existencia»[14]. Los intentos de Habermas y Apel por profundizar en la esencia misma de la hermenéutica mediante la crítica de instancia ideológica no son para Vattimo sino la confirmación de la ruptura de esa esencia materializada en la pretensión de tocar fondo, de remontar ese abismo mediante la fuerza de una reflexión capaz de descifrar por completo las claves ocultas de la conciencia.

Frente a estos intentos, que en realidad son versiones actualizadas de la antihermenéutica hegeliana de la infinitud de la conciencia, Heidegger rescata y asume la necesidad de una comprensión desfundada, rasgo característico de la hermenéutica moderna desde Schleiermacher[15]. Pero también la idea de una «continuidad origina-

---

[12] Ibíd., pág. 95.
[13] Ibíd., 96.
[14] Ibíd., 97.
[15] Para no remontarnos a la época de la hermenéutica clásica y su concepción circular de la interpretación entre *«caput et membra»* de un texto (teológico, filológico o jurídico), en Schleiermacher, verdadero punto de partida de la hermenéutica filosófica, la circularidad del proceso interpretativo expresaba un infinito remitir recíproco de la interpretación gramatical a la psicológica y viceversa. Esta característica ha acompañado siempre al paradigma hermenéutico y lo ha definido como un modelo desfundado de racionalidad. La centralidad del círculo hermenéutico en *Ser y tiempo* o en *Verdad y método* parece corroborar la idea de Vattimo de una absoluta implicación de hermenéutica y desfundamentación.

ria» implica una profunda ruptura de los rasgos genuinos de la hermenéutica, y más concretamente del concepto hermenéutico de verdad. La verdad, que Vattimo comprende, con Heidegger, como la experiencia de una «dislocación» o de un «convertirse en otra cosa» del sujeto, choca con una concepción, la dialéctica, que resuelve sintéticamente las contradicciones en un retorno a sí mismo del saber. «La transformación al encuentro de la cual va el sujeto en la experiencia de verdad no está referida a la identidad de un sujeto dialéctico de tipo hegeliano, sino que lleva efectivamente al sujeto «fuera de sí», le involucra en un «juego» que, según Gadamer, trasciende a los jugadores y los arroja a un horizonte más comprensivo que transforma de modo radical sus posiciones iniciales»[16]. En opinión de Vattimo, y de esto parece no haberse percatado la mayoría de los desarrollos hermenéuticos posheideggerianos, incluido Gadamer, la dialéctica hegeliana convierte realmente en superflua a la hermenéutica. Si referimos, en efecto, a la historia la idea de la continuidad originaria, la hermenéutica resulta innecesaria «porque todo lo que merece sobrevivir está ya de hecho presente en las etapas posteriores del desarrollo del espíritu, y a lo sumo leer e interpretar el pasado es sólo tomar conciencia de lo que, desde siempre, se es»[17]. Esta situación, no obstante, no cambió sustancialmente cuando desde el punto de vista de Dilthey (no olvidemos la raíz hegeliana del historicismo) pasó a concebirse la continuidad originaria en relación a la vida. En este caso la hermenéutica vuelve a resultar inútil «porque en el fondo de todo se encuentran no los "contenidos" más y más diversos de la experiencia vivida, sino la estructura de esta experiencia, que se mantiene igual en todas partes»[18].

En definitiva, para Vattimo una verdadera profundización de la hermenéutica, y por ende una auténtica hermenéutica crítica, debe olvidar toda fundamentación del pensamiento, y orientarse hacia una comprensión del mismo, con Heidegger, «como *An-denken,* como remontarse *in infinitum,* como salto en el *Ab-grund* de la condición mortal, siguiendo el retículo de los mensajes histórico-lingüísticos que en su apelar a nosotros de-terminan y definen el sentido del ser como se da en nuestra constelación histórico destinal»[19].

Esta profundización, con todo, y más allá de lo dicho sobre él, es deudora de los desarrollos de la obra de Gadamer al que Vattimo con-

---

[16] G. Vattimo, *Más allá del sujeto,* págs. 89-90.
[17] G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia,* pág. 157.
[18] Ibíd., pág. 157.
[19] Ibíd., pág. 104.

sidera el gran maestro de la hermenéutica de derivación heideggeriana. Se trataría de que sus tesis, afirma, fueran desarrolladas en tres direcciones: en primer lugar, es necesaria «la elaboración de una concepción del ser (y de la verdad) que lo defina en base a caracteres "débiles", ya que sólo un ser así pensado permite concebir la historia, como quiere la hermenéutica, como transmisión de mensajes lingüísticos en los que el ser "acontece", crece, deviene»[20]. En segundo lugar, una concepción del hombre en términos de «mortalidad», que tome en serio la temporalidad de la existencia, la finitud humana, como posibilidad misma de la historia. Y por último, la construcción de «una ética que se deberá situar bajo el signo de la *pietas* para el ser vivo y para sus huellas, más que bajo el signo de la acción «realizadora de valores»[21].

Si bien es cierto que Gadamer concibe la historia como historia del lenguaje, falta en él esa problematicidad del «ser» de cada enunciado, por la que se caracterizaron las perspectivas de Nietzsche, Heidegger y el último Sartre. Vattimo, como Gadamer (también junto a Rorty y Derrida), no concibe la hermenéutica sin retórica, y ello les une frente a quienes, como Habermas o Apel, buscan para la verdad un fundamento más allá de ese logos-lenguaje común, tejido y retejido continuamente, y cuya sustancia es nuestra tradición.

Es esta perspectiva retórica, precisamente, la que posibilita para Vattimo (muy claramente también para Rorty) una interpretación netamente hermenéutica de las últimas tendencias de la filosofía de la ciencia.

> Cualesquiera que sean los problemas de la concepción de Kuhn, se puede formular el sentido general de su teoría de la revoluciones científicas como una reducción de la lógica científica a la retórica, en el sentido limitado en que esto significa que las teorías científicas se demuestran sólo dentro de paradigmas que a su vez no están «lógicamente» demostrados sino que son aceptados sobre la base de una persuasión de tipo retórico[22].

Planteada en estos términos estrictamente retóricos, la hermenéutica de Vattimo, vinculada como está a los resultados del pensamiento de Heidegger y Gadamer, y así como a la crítica desfundante de todo posible intento de transcendentalización de la propia hermenéutica, precisa ser delimitada respecto de la hermenéutica rortyana.

---

[20] Ibíd., pág. 8.
[21] Ibíd., pág. 8.
[22] G. Vattimo, *El fin de la modernidad,* pág. 122.

Aunque, como hemos mostrado desde el comienzo, Vattimo valora muy positivamente la obra de Rorty, se aleja de él, amén de otras discrepancias, a mi juicio, menores[23], fundamentalmente por la tendencia rortyana a disolver la hermenéutica en antropología.

Al igual que la de Rorty, la hermenéutica de Gianni Vattimo es el resultado de una crítica al modelo fundamentacionista de la filosofía occidental, que ha culminado en la identificación de filosofía y epistemología. Aunque desde perspectivas y resultados muy distintos, ambos son deudores de Nietzsche y Heidegger, y convergen así mismo en el reconocimiento de la obra gadameriana y el descrédito de los planteamientos neotranscendentales.

Para Rorty hermenéutica y antropología representan hoy la única posibilidad de romper con el modelo epistemológico de fundación de la racionalidad occidental basado en la conmensuración de todos los discursos al lenguaje-base que refleja los hechos, porque construyen un discurso que no intenta traducir lo otro a nuestro propia esfera cultural, sino comprenderlo en su radical alteridad. Sin embargo, para Vattimo este planteamiento adolece de un larvado romanticismo hermenéutico. Porque en la época de la consumación de la occidentalización del mundo, existen importantes dudas sobre la posibilidad de concebir la antropología como discurso sobre la alteridad radical.

> La hermenéutica —afirma Vattimo— busca a la antropología como discurso de la alteridad radical; pero de hecho la antropología ya no se interpreta (¿más?) como ese lugar de la alteridad y se concibe a sí misma como un espectro interior del proceso general de occidentalización y de homogeneización, proceso que se manifiesta como una pérdida, por lo demás, sólo desde el punto de vista de un ideal, revelado a su vez como ideológico[24].

Y también:

> La ilusión hermenéutica —pero también antropológica— de encontrar lo otro, con todas sus enfatizaciones teóricas, tiene que

---

[23] A juicio de Vattimo la hermenéutica de Rorty tiene algunos rasgos característicos de la hermenéutica romántica, como es el caso de su concepción de la asimilación cultural entendida más como «asimilación en lo otro» que como «asimilación de lo otro». Una especie de acto intuitivo de reconocimiento de la radical diversidad u otredad del fenómeno cultural. No obstante, el peso de la valoración favorable del antifundamentacionismo de la hermeneútica rortyana, supera con con mucho el de esta objeción.

[24] G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, pág. 139.

> vérselas con una realidad mixta en la que la alteridad se ha consumido pero no a favor de la soñada organización total, sino de una condición de difundida contaminación[25].

Pero sobre todo, coincide con Rorty, sin embargo, en su apuesta por un pensamiento débil (dicho en terminología de Vattimo), o para decirlo con una expresión que ambos aceptarían: coinciden en entender la hermenéutica como una crítica radical al modelo fundamentacionista de la filosofía occidental.

Una alternativa que para Habermas, sin embargo, no es sino la abolición misma de la filosofía. Abolición heroica que bajo la impronta heideggeriana concibe los extravíos del pensamiento metafísico-fundante más que como errores categoriales como indicios de algo grandioso, «que conserva algo del *pathos* hölderliniano de una salvación en el mayor de los peligros»[26]. La forma filosófica de pensar «debe hacer lugar a otro medio que posibilite el retroceso no discursivo en lo impremeditado de la libertad o del Ser»[27], esa condición inobjetiva, luminosa, abismal *(Ab-grund),* desfundada, en definitiva, del *Dasein.*

Lo que está en debate, en el fondo, como anunciábamos anteriormente, son dos modos contrapuestos de entender la hermenéutica, conducente uno a esa quiebra de la modernidad que reconocemos en el movimiento posmoderno (línea en la que estarían Vattimo, Derrida o Rorty), y el otro al proyecto contrario: el de una profundización de los inconclusos e insatisfechos fundamentos de la modernidad (Habermas y Apel).

3. LA HERMENÉUTICA «EDIFICANTE» DE RICHARD RORTY

Planteamiento opuesto al impulso de complementación epistemológica de la hermenéutica crítica de autores tanto franceses como alemanes (frente a Ricoeur, Apel o Habermas), es el defendido por Richard Rorty (1931). Aunque formado en la tradición analítica que domina el entorno anglosajón, representa la nueva faz de la actual fi-

[25] Ibíd., pág. 141.
[26] J. Habermas, *CMAC,* pág. 22.
[27] Ibíd., pág. 2.

losofía posanalítica y su heterodoxo acercamiento al paradigma hermenéutico, respecto del cual aquella tradición ha sido habitualmente refractaria.

Las bases de su hermenéutica crítica deben ser buscadas en quienes Rorty considera los tres pensadores más grandes y revolucionarios del siglo xx: Wittgenstein, Heidegger y Dewey. Junto a ellos, su concepción se ha forjado en un diálogo crítico con lo más representativo de la última filosofía analítica (Sellars, Quine, Kuhn o Kripke) y las teorías continentales como las de Gadamer, Habermas, Apel o Vattimo, por mencionar sólo a los autores aquí implicados.

Si seguimos la evolución del pragmatismo de Richard Rorty desde 1961 (fecha de la publicación de sus primeros artículos) hasta nuestros días, constatamos un creciente rechazo de la tradición epistemológica de tan larga raíz y paradigmáticamente representada en la modernidad por Kant, punto de referencia obligado de todos los posteriores intentos de fundamentación. Sus referentes en estos artículos tempranos de los primeros sesenta (Peirce y el último Wittgenstein)[28], anticipaban sus posteriores preocupaciones. En 1979 en *«La filosofía y el espejo de la naturaleza»*, el libro que le consagraría internacionalmente, Rorty dio un nuevo impulso a su antifundamentacionismo de la mano, esta vez, del pragmatismo de James Dewey. Una tendencia acentuada más, si cabe, en sus últimos trabajos, en esta ocasión desde el rescate del pragmatismo humanista de William James.

Crítico radical de los postulados representacionistas en filosofía, comunes a toda la filosofía tradicional desde Platón a Descartes y Kant, según los cuales el conocimiento era un reflejo de la naturaleza en el espejo de la mente, concibe la epistemología como el instrumento fundamental al servicio de este a fin, donde la razón juega el papel de intermediario a favor del gran objetivo: permitir la conmensurablilidad de todos los discursos.

Su antiepistemologísmo, sin embargo, va más allá de sus maestros (Peirce, Dewey y James), para quienes el espíritu de la ciencia experimental nunca dejó de ser el paradigma de su racionalidad crítica y pragmática. Rorty, sin embargo, confía más en lo que él llama *«literary culture»*, en oposición a la filosofía y la ciencia profesionales (representantes de la cultura dominante), para llevar a desarrollar su

---

[28] Véase, por ejemplo: Richard Rorty, «Pragmatism, Categories and Languaje», en *Philosophical Review* 70, 1961, págs. 197-223.

concepción de la filosofía como «conversación de la humanidad»[29]. En este sentido, y a pesar de sus discrepancias con la hermenéutica ontológica gadameriana, su punto de vista tiene mucho que ver con ese concepto integral y humanista de cultura que Gadamer quiere rescatar frente al reduccionismo de la cultura oficial y de expertos.

Su rechazo de todo proyecto de fundamentación, su desdén por la «oficialización» de la filosofía y la ciencia, y su defensa de una racionalidad crítica, abierta e innovadora, siempre a la búsqueda de nuevos terrenos donde «edificar» nuestra cultura, le ha llevado también a conectar con filósofos como Kierkegaard y Nietzsche, desde los que rehabilita conceptos como «relativismo» e «irracionalismo» frente a la filosofía «sistemática».

> Relativismo —afirma Rorty— es el punto de vista según el cual toda creencia sobre un cierto tema, o quizá acerca de cualquier tema, es tan buena como cualquier otra. Nadie sostiene este punto de vista (...). Los filósofos llamados relativistas son aquellos que mantienen que los fundamentos para elegir entre distintas opiniones son menos algorítmicos de lo que se ha pensado (...). Por tanto el conflicto real no está entre aquéllos que piensan que un punto de vista es tan bueno como otro y aquellos que no lo piensan. Lo está entre quienes piensan que nuestra cultura, nuestros propósitos, o instituciones no pueden ser sustentados excepto conversacionalmente, y gente que todavía espera otra suerte de fundamentación[30].

Esta implementación rortyana en la hermenéutica de conceptos tan ajenos a la tradición de ésta como: «relativismo», «irracionalismo», «conductismo epistemológico», «contingencia» o «ironía», entre otros, le alejan tanto de Gadamer como de Apel y Habermas.

Sus discrepancias con Gadamer se sustancian en importantes cuestiones tales como: su radical criticismo de la tradición filosófica, su diálogo con el pensamiento científico, su apuesta por la antropología —frente a la ontología— como el lugar de la alteridad radical sin pretensiones de traducción-reducción a nuestra propia esfera cultural, o final-

---

[29] Rorty concibe la filosofía (parafraseando el famoso título de Michael Oakeshott: *The Voice of Poetry in the conversation of Mankind*, en su «Rationalism and Politics», Nueva York, 1975), como una forma de conversación de la humanidad. Véase Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983, págs. 351-355.

[30] R. Rorty, «Pragmatism, Relativism and Irrationalism», en *Consequences of pragmatism*, Universidad Minnesota Press, 1986, págs. 166-167.

mente, su acento ético-político. Y, por otra parte, del criticismo de Habermas y Apel le distancian aspectos de gran calado y sustanciales para el proyecto de estos: tal es el caso de la rehabilitación rortyana —en lo que coincide con Gadamer o Vattimo—, de uno de los conceptos con más solera de la historia de la hermenéutica: el de retórica; o su renuncia a toda posibilidad de conmensuración de discursos frente a los presupuestos dialógicos habermasiano-apelianos; su desdén por la epistemología; y, por supuesto, su rechazo de todo intento de fundamentación.

En opinión de Rorty, se impone disociar ya de la idea de «filosofía» el propósito epistemológico clásico, y aún epistemológico a secas. Las connotaciones del término y lo que éste sustancialmente implica en cuanto programa y paradigma: el intento de obtener parámetros que nos permitan conmensurar los discursos, han sido perniciosas para la filosofía. Rorty se lamenta de la vinculación tan estrecha, de la identificación incluso, todavía operante hoy entre filosofía y epistemología: «las ideas actuales de lo que significa ser un filósofo están tan vinculadas con el intento kantiano de hacer conmensurables todas las pretensiones de conocimiento que es difícil imaginar qué podría ser la filosofía sin la epistemología»[31].

Ser epistemólogo significa aceptar la existencia de un «terreno común» donde hacer efectiva la virtualidad del acuerdo. Un «terreno común», lugar de la conmensuración, que se ha creído encontrar tanto fuera de nosotros como dentro: en el mundo del Ser opuesto al devenir, en Dios, en el carácter estructuralmente metódico de nuestra mente, en el lenguaje, etc. Platónicos, kantianos y positivistas tienen en común esta concepción epistemológica de la filosofía. Todos ellos parten de «la idea de que nuestra tarea principal es reflejar con exactitud, en nuestra propia esencia de vidrio, el universo que nos rodea»[32]. «Por "conmensurable" entiendo —afirma Rorty siguiendo a Kuhn— que es capaz de ser sometido a un conjunto de reglas que nos dicen cómo podría llegarse a un acuerdo sobre lo que resolvería el problema en cada uno de los puntos donde parece haber conflicto entre afirmaciones»[33].

La deuda de Rorty con Thomas Kuhn es, como puede apreciarse, muy grande, y él mismo lo reconoce cumplidamente. Sin embargo Kuhn, que ha llevado a cabo una lúcida crítica del paradigma filosófico y científico realista, no ha sabido, sin embargo, en opinión

---

[31] R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, pág. 323.
[32] Ibíd., pág. 323.
[33] Ibíd., pág. 288.

de Rorty, evitar un «idealismo residual» al entender la noción de «paradigma filosófico» desde la tesis kantiana de que «el único sustituto de una explicación realista de un reflejo eficaz era una explicación idealista de la maleabilidad del mundo reflejado»[34].

A esta manera de entender la filosofía que él denomina «sistemática», opone su concepto de «filosofía edificante», según la cual lo único que nos cabe, siguiendo nuevamente a Kuhn, es construir nuevos discursos capaces de abrir nuevas perspectivas, ricos en posibilidades futuras y capaces de generar modelos que nos sean más útiles. La edificación, lo que Gadamer denomina —con un término de hondo calado semántico— *Bildung,* es una actividad hermenéutica consistente en una constante conversación con lo otro, pero no con la intención de reducirlo a sí, sino para «redescubrirnos a nosotros mismos». El conocimiento, de este modo, se empieza a concebir como «una cuestión de conversación y de práctica social, más que como un intento de reflejar la naturaleza»[35], por lo que la filosofía no tiene ya nada que ver con la búsqueda de la certeza, sino con la interpretación hermenéutica de los plexos de sentido generados por el mundo de la vida. Para Rorty abandonar la epistemología de una vez implica asumir, con todas sus consecuencias, y como única alternativa, una concepción de la filosofía como actividad hermenéutica.

Sin embargo hay que tener precaución para no entender la hermenéutica como «sucesora» de la epistemología, porque ello supondría aceptar la idea de que existe un vacío que ha de ser cubierto tras la desaparición de todo fundamento. «La hermenéutica —afirma Rorty— no necesita un nuevo paradigma epistemológico, lo mismo que el pensamiento político liberal no necesita un nuevo paradigma de la soberanía. La hermenéutica es, más bien, lo que queda cuando dejamos de ser epistemólogos»[36].

Al igual que para Gadamer, aunque más allá de él, para Rorty

> «hermenéutica» no es el nombre de una disciplina, ni de un método para conseguir los resultados que la epistemología no consiguió obtener, ni de un programa de investigación. Por el contrario, la hermenéutica es una expresión de esperanza en que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse[37].

---

[34] Ibíd, pág. 296.
[35] Ibíd., pág. 350.
[36] Ibíd., pág. 296.
[37] Ibíd., pág. 287.

Es, ante todo, un fenómeno humano, algo que tiene que ver con nuestro modo de estar en el mundo, con nuestro proceso de autoformación o educación como seres pensantes. En lugar de la palabra «educación» que, en palabras de Rorty, «suena demasiado vulgar», y en sustitución de la alemana *«Bildung»*, extraña a su tradición, prefiere utilizar el término «edificación», para referirse a este fenómeno hermenéutico que nos exige un constante redescubrirnos y redefinirnos. La filosofía edificante por tanto, es ese modo de hacer filosofía que surge cuando no actuamos como epistemólogos, sino, cuando identificamos nuestra actividad racional con el abrir nuevos ámbitos de comunicación más interesantes y provechosos, como por ejemplo: «establecer conexiones entre nuestra propia cultura y alguna cultura o periodo histórico exóticos, o entre nuestra propia disciplina y otra que parezca buscar metas inconmensurables con un vocabulario inconmensurable»[38], etc.

La diferencia entre epistemología y hermenéutica no es en modo alguno una diferencia entre métodos ni dominios de racionalidad en el sentido de las «ciencias de la naturaleza» y «las ciencias humanas», «ni entre hecho y valor, ni entre teórico y práctico, ni entre "conocimiento objetivo" y algo más viscoso y dudoso»[39]. Rorty explica esta diferencia acudiendo de nuevo a la distinción de Thomas Kuhn entre discurso normal y anormal. La epistemología es un discurso normal en la medida en que tiene como trasfondo un consenso sobre lo que se considera una explicación bien fundada o lo que haría falta para llegar a ella. O dicho de otro modo, en la medida en que nos permite operar desde el supuesto de que todos estamos de acuerdo en cómo evaluar lo que dicen los demás (por ejemplo, si una aportación es verdaderamente un argumento). Por el contrario, la hermenéutica es un discurso anormal que surge cuando se rompe el consenso sobre cómo debe interpretarse lo que está ocurriendo o cuando alguien abre un nuevo campo de problemas. El resultado puede ser «cualquier cosa comprendida entre lo absurdo y la revolución intelectual»[40].

Según esta idea, la hermenéutica limitaría, en opinión de Habermas, su actividad a los «discursos desviados». Algo que, por mucho que resulte habitual y no sea poco el esfuerzo que la hermenéutica dedica a estos casos, acaba por no reconocer el hecho de que:

---

[38] Ibíd., pág. 325.
[39] Ibíd., pág. 292.
[40] Ibíd., pág. 292.

> la necesidad de interpretación no solamente se da en las situaciones en las que ya no se entiende nada o en las que se siente una especie de excitación nietzscheana con respecto a lo imprevisto, lo nuevo y lo creador (...). La hermenéutica no está reservada al noble y al irrespetuoso con las convenciones. Cuando menos, la concepción aristocrática de la hermenéutica que tiene Rorty no es apropiada a la metodología de las ciencias sociales[41].

Desde el punto de vista de la distinción rortyana entre epistemología y hermenéutica, negar la existencia de fundamentos que sirvan de base común para juzgar cualesquiera pretensiones cognoscitivas, no implica, sin embargo, la desaparición, ni el descrédito siquiera, de toda actividad filosófica. Tan sólo se está cuestionando una determinada concepción de la filosofía asociada a la idea de que la epistemología es absolutamente necesaria para nuestra cultura en tanto ha de ofrecernos el fundamento de toda ella, y su concomitante concepción del papel del filósofo en ella (comparable a la imagen medieval del sacerdote) como guardián de la racionalidad. El paradigma moderno de racionalidad reservó a la filosofía el doble papel de acomodadora de las ciencias y juez supremo de la totalidad de la cultura, funciones que quedaron perfectamente ensambladas en el modelo de filosofía transcendental. La conclusión que de ello extrae Rorty (algo que Habermas no comparte)[42], es que al prescindir de ambas funciones, la filosofía debe renunciar también a cualquier tipo de control racional y consiguientemente a toda pretensión fundamentacionista. A juicio de Habermas y Apel, la verdadera conclusión de la posición rortyana es la abolición misma de la filosofía en favor de meras «conversaciones edificantes». Una forma de abolición terapéutica de la filosofía, deudora, por cierto, de Wittgenstein, donde «el deseo de educación prevalece sobre el deseo de verdad»[43]. La libertad, la vida, la educación, frente a la esfera de la objetividad científica, como dos caminos diferentes (moderna reedición agustiniana de la doble verdad), donde la filosofía se ve liberada de su papel de juez en materia de racionalidad. Una solución atractiva, sin duda, pero que a juicio de Habermas es poco convincente «ya que no podrá conseguir que una filosofía pragmática y hermenéutica, que va más allá de sus límites, se contenga en conversaciones edificantes al margen de las cien-

---

[41] J. Habermas, *CMAC*, pág. 42 (nota).
[42] Ibíd., pág. 13.
[43] Ibíd., pág. 23.

cias, sin incurrir de nuevo en la espiral de la argumentación, esto es, del discurso fundamentador»[44].

Frente al papel de:

> supervisor cultural (habermasiano y apeliano), que conoce el terreno común de todos y cada uno, el rey-filósofo platónico que sabe lo que están haciendo realmente todos los demás tanto si lo saben ellos como si no, pues tiene conocimiento del contexto último (las Formas, la Mente, el Lenguaje) dentro del que se están haciendo»[45];

papel que Rorty denomina «constructivo» o «sistemático», está el filósofo «reactivo» o «edificante» preocupado más por abrir críticamente nuevos caminos ante los retos de su tiempo que por obtener verdades definitivas. Su opción, de acuerdo con Lessing (y la tradición pragmática), está por la aspiración infinita hacia la verdad y no por «toda la verdad». Una actitud crítico-hermenéutica que se identifica con el papel de intermediario socrático entre diversos discursos. Pertenecen a este tipo, según Rorty, pensadores como Kierkegaard, Goethe, Santayana, William James, Dewey, el segundo Wittgenstein o el segundo Heidegger.

Rorty se opone tanto a las filosofías sistemáticas como a una alternativa que recientemente viene siendo buscada por algunas perspectivas filosóficas como las de Habermas y Apel. Es el caso de quienes bajo el amparo de la fenomenología o la hermenéutica, o de ambas, han coqueteado con la idea de ser simultáneamente sistemáticos y edificantes, aspiración que quieren dar cumplimiento «superando» ambas perspectivas mediante una filosofía transcendental renovada[46].

A juicio de Rorty, el planteamiento neotranscendental de autores como Habermas y Apel no es mas que un intento de encontrar un «sucesor» a la epistemología tradicional, sin que en modo alguno afronten uno y otro su definitivo arrumbamiento, su radical inutilidad. «Lo que yo quiero decir —afirma Rorty refiriéndose al proyecto habermasiano—, es que no tiene sentido tratar de encontrar una forma sinóptica general de analizar» las «funciones que tiene el conocimiento en los contextos universales de la vida práctica», y que lo

---

[44] Ibíd., pág. 23.

[45] R. Rorty, ob. cit., pág. 289

[46] Sobre esta crítica rortyana véase: *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* págs. 342 y sigs

único que necesitamos es la antropología cultural (en un sentido amplio que incluye la historia intelectual)[47] (41). Este planteamiento, a juicio de Habermas, no soluciona el problema del conocimiento sino que lo esquiva, al desviar y reducir toda justificación sobre la validez y constitución del mismo a pura objetividad científica. Un reduccionismo objetivista frente a cuya ingenua fidelidad a lo real, precisamente, sólo la filosofía transcendental parece ser suficiente garantía.

Rorty piensa, sin embargo, y no le falta razón, que existen numerosas formas de desacreditar la supuesta fidelidad a lo real sin necesidad de adoptar un punto de vista transcendental como han mostrado Dewey, Wittgenstein, Sellars o Kuhn. Él mismo se siente heredero de esta línea de pensamiento y por ello cuando cuestiona la utilidad de buscar una «forma sinoptica general de "analizar" las "funciones que tiene el conocimiento en los contextos universales de la vida práctica", no está adoptando un punto de vista objetivista en el sentido de las teorías de la verdad como correspondencia. Su perspectiva es la de un realismo pragmático que concibe que «la aplicación de títulos honoríficos como "objetivo" y "cognitivo" no es nunca más que una expresión de la presencia, y la esperanza, de un acuerdo entre los investigadores[48], porque —afirma— «nuestra única noción utilizable de "objetividad" es "acuerdo", más que "reflejo"»[49].

Planteado el concepto rortyano de objetividad en estos términos puede resultar extraña la acusación habermasiana de reduccionismo objetivista, ya que existe una notable coincidencia entre ambos en su concepción de aquélla como acuerdo o consenso (no en vano tienen tras de sí la herencia mutua del pragmatismo peirceano). En uno y otro caso el problema del conocimiento es visto como un problema de justificación, no ya de las relaciones entre nuestras ideas y los objetos, sino de las relaciones argumentativas de los seres humanos entre sí en un contexto social dado.

Sus discrepancias, pues, no deben ser buscadas en la comprensión del proceso de objetivación (como proceso de justificación intersubjetiva de lo real), sino en la existencia de un fundamento para su carácter intersubjetivo, o dicho de otro modo, en la posibilidad de una «justificación» de la justificación intersubjetiva en que consiste la objetividad. Pero si hemos de ser precisos, en senti-

---

[47] Cfr. Ibíd., págs. 343-344.
[48] Ibíd., pág. 304.
[49] Ibíd., pág. 306.

do estricto, sus discrepancias sobre las posibilidades de una fundamentación racional no se traducen directamente en la simple oposición: transcendentalismo si, transcendentalismo no. El antifundamentalismo de Rorty, rompiendo una vez más los tradicionales cánones conceptuales, no implica «ipso facto» el rechazo de todo transcendentalismo.

En 1976 escribia Rorty un artículo titulado *Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture*[50]. En él, rehabilitando la figura de Santayana, se propone rechazar la profesionalización de la filosofía mediante la distinción entre un sentido positivo y otro negativo de transcendentalismo. Distinción que le servirá, asimismo, para comprender «las relaciones entre la gentil tradición de nuestros antepasados y el encumbrado criticismo de la cultura del presente»[51]. Santayana habla de «sistemas metafísicos transcendentalistas» frente al «transcendentalismo propiamente dicho»[52]. El transcendentalismo propiamente no puede contener jamás dogma alguno sobre cualesquiera ámbitos de realidad, es simplemente un punto de vista en el que las preguntas sobre la verdad, la bondad o la belleza carecen de un comienzo absoluto «porque entre nosotros y la cosa juzgada siempre intervienen la mente, el lenguaje, una perspectiva elegida entre docenas y una descripción escogida entre miles»[53]. Este transcendentalismo, en el buen sentido de Santayana, implica un regreso al Kant que no prescribe nada a la ciencia y la concibe como una manifestación cultural más entre otras. «El transcendentalismo —resume Rorty—, en este sentido, es la justificación del intelectual que no desea ser un científico o un profesional, que no piensa que la honestidad intelectual requiera lo que Kuhn denomina una "matriz disciplinar"»[54]. Desde esta concepción del transcendentalismo Rorty está en contra de cuantas interpretaciones buscan en él una respuesta a la *«quaestio juris»*. Tal es el caso de Habermas y Apel al defender la existencia de una estructura normativa en toda argumentación; o el de Husserl y Russell, que volvieron sus ojos a Kant dejando de lado el pragmatismo e historicismo, para plantear las cuestiones de validez en el marco de un análisis lógico-formal de los enunciados significativos. La prueba mejor de que el transcendentalismo ha sido casi siempre asociado al concepto de fundamentación (o autofundamenta-

[50] R. Rorty, «Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture», en *Consequences of Pragmatism (Essays,* 1972-1980), Mineápolis, 1982, págs. 60-71.
[51] Ibíd., pág. 66.
[52] Ibíd., pág. 66.
[53] Ibíd., pág. 67.
[54] Ibíd., pág. 67.

ción)[55] es que, como señala Rorty, «la mayoría de los argumentos transcendentales son antiescépticos y antirreduccionistas al sostener que el mundo reducido que el escéptico mantiene como la única opción legítima no es una alternativa genuina»[56].

El propio pragmatismo de Sellars, Rosenberg o Putnam ha caído en la trampa de pretender ir más allá del pragmatismo describiendo la relación de lenguaje y mundo como una correspondencia que necesita ser legitimada, como una relación transcendental. Rorty critica también este planteamiento que él denomina «realismo metafísico». Pero tampoco han sido muy afortunados la mayoría de los intentos de evitar la *«quaestio juris»* porque se han rendido al relativismo o a alguna clase de derrotismo filosófico, como es el caso, afirma, de Feyerabend, Dewey o Popper.

El antifundamentacionismo de Rorty se concreta en lo que él denomina siguiendo a Quine y Sellars «conductismo epistemológico». Según este planteamiento hay que explicar «la racionalidad y autoridad epistemológica por referencia a lo que la sociedad nos permite decir, y no lo segundo por lo primero»[57]. El conductismo epistemológico de Rorty es un modelo holista (desprovisto, eso si, del apuntalamiento metafísico o idealista que suele acompañarle), según el cual basta con jugar en el marco de un determinado juego lingüístico para entender todo lo necesario sobre las causas de los movimientos en ese juego lingüístico. No hay que buscar «causas ocultas» en ello, nuestro comprender es simplemente un proceso de justificación de lo real por patrones históricos concretos, donde lo que denominamos «"verdad objetiva" es ni más ni menos que la mejor idea que tenemos en la actualidad sobre còmo explicar lo que está ocurriendo»[58], y donde el lenguaje es tan sólo el instrumento por el que contrastamos públicamente dichas justificaciones. Para Rorty el puro pragmatismo que defiende, no implica el fin de la filosofía, como mencionamos, sino su base. Una base que no busca ni necesita legitimación, sino tan sólo el reconocimiento de que los problemas filosóficos son hijos de la historia.

---

[55] Es muy frecuente entender los argumentos transcendentales como auto-referenciales. Una concepción que Rorty no acepta y que reprocha a autores como Bubner (Kant, «transcendental Arguments, and the Problem of the Deduction», en *Review of Metaphysics,* 28 [1928]). R. Rorty, «transcendental Arguments, Self-reference, and pragmatism», en *Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology,* editado por P. Bieri, R. P. Horstmann and L. Kruger, Dordrecht, Boston, Londres, 1979, págs. 81-83.

[56] Ibíd., pág. 77.

[57] Ídem., *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* pág. 165.

[58] Ibíd., pág. 347.

Historicismo y pragmatismo se entrelazan: «Deberíamos, quizá, ser más prudentes y contribuir más efectivamente a nuestra cultura a la vez que preocuparnos menos por nuestra responsabilidad para determinar su legitimidad»[59].

Desde esta perspectiva conductista, la afirmación habermasiana sobre la existencia de condiciones subjetivas ineliminables en todo proceso cognoscitivo es aceptable en la medida en que tales condiciones ineliminables se entiendan como los hechos sobre los que una determinada sociedad, profesión o grupo considera una buena base para sus afirmaciones, es decir, como los patrones de justificación que hacen posible la decisión entre alternativas. Esto es lo que denomina Rorty, con Kuhn, «matriz disciplinar» y su estudio no está reservado a doctrina transcendental alguna sino a la antropología cultural mediante métodos empíricos y hermeneúticos a la vez.

El conductismo epistemológico de Rorty quiere distinguirse netamente del conductismo de Watson y Ryle, con el que afirma no tener nada que ver. El conductismo rortyano, como el de Quine y Sellars, rechaza el tipo de explicación que «no sólo interpone entre el impacto del entorno sobre los seres humanos y sus informes sobre él una noción como la "familiaridad con los significados" o "familiaridad con las apariencias", sino que utiliza estas nociones para explicar la fiabilidad de tales informes»[60]. Pero en este caso cabe preguntarse una vez más ¿cómo podemos saber si estas nociones son necesarias?, ¿mediante que procedimiento o instancia cognoscitiva podríamos garantizar dicha fiabilidad? Para Rorty la filosofía no puede ofrecer a la problemática del conocimiento y la verdad más que un análisis de nuestra «familiaridad con los significados» (juegos lingüísticos), sin caer en la tentación de utilizar este análisis como garantía de la adecuación entre mentes y significados, certificando así su necesidad incondicionada. La racionalidad no necesita fundamentación, tan sólo exige justificación. «La ciencia —afirma Sellars— es racional no porque tenga un fundamento, sino porque es una empresa que se autocorrige y puede hacer peligrar cualquier afirmación, aunque no todas a la vez»[61]. Su racionalidad no se fundamenta, pues, en principios incondicionados sino que se justifica en su constante autocorrección. En este sentido para Rorty, y para Quine, «el conocimiento no es como una estructura arquitectónica sino como un campo de fuer-

[59] Ídem., *Transcendental Arguments, Self-reference, and Pragmatism*, pág. 101.
[60] Ibíd., pág. 167.
[61] W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, pág. 170.

za»[62]. No es ya una búsqueda de la «verdadera realidad» y sus últimos fundamentos mediante un proceso lógico deductivo (ya sea formal o transcendentalmente), sino un «proceso de formación, educación o edificación de un espacio común que es el espacio abierto de la verdad que hace posible la libertad como práctica de la racionalidad crítica»[63] y de la filosofía el lugar de la convesación de la humanidad.

El conductismo epistemológico parte de esta concepción del conocimiento como campo de fuerza para comprender la naturaleza de nuestra racionalidad desde la conducta humana que determina la experiencia de la que aquella se nutre. Por ello el conductismo epistemológico de Rorty se define como una teoría de la experiencia. Una experiencia fruto de nuestra inserción en el medio social, de la interrelación humana. Por esta razón para Rorty «la filosofía no tendrá nada más que ofrecer que el sentido común en relación con el conocimiento y la verdad»[64]. Sentido común que no es sino sentido comunitario (con Vico), intersubjetividad. Un rasgo característico, sin duda, del modelo hermenéutico de racionalidad, ya en la forma de la fusión de horizontes gadameriana, en la apeliana comunidad ideal de comunicación, etc., que, sin embargo, en el caso de Rorty se aleja tanto de una fundamentación naturalista como de una fundamentación transcendental.

La hermenéutica edificante de Richard Rorty y su concepción de la filosofía como conversación de la humanidad es una apuesta por la constante ruptura del «discurso normal» que anquilosa la creación de nuevas formas de comprensión de la realidad. O si se prefiere, por la constante edificación de nuestra cultura. En este sentido, y de nuevo en consonancia con la tradición hermenéutica, la ciencia no será más que una de las diversas formas, inventadas por nuestra cultura, de describirnos a nosotros mismos, y que, dependiendo como la asumamos, puede dificultar el proceso de edificación. Sin embargo, en el caso de Rorty y a diferencia de Gadamer, Habermas o Apel, esta apreciación no lleva aparejado un juicio sobre los peligros de la ciencia y el pensamiento objetivante. Porque a pesar de nuestro temor a que el cientificismo y el naturalismo nos conviertan en meros instrumentos de su propio engranaje objetivista, de manera que todo dis-

---

[62] R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* pág. 170.

[63] C. Florez Miguel, «Las polémicas sobre la racionalidad», en AAVV, *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica,* Salamanca, Ed. San Esteban, 1985. pág. 213.

[64] R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* págs. 166-167.

curso se transforme en discurso normal y la vida humana deje de ser creativa y degenere en una pura contemplación, a juicio de Rorty, no pone en duda que

> los peligros para el discurso anormal no vienen de la ciencia o de la filosofía naturalista, proceden de la escasez de alimentos y de la policía secreta. Si hubiera tiempo libre y bibliotecas, la conversación que inició Platón no terminaría en la auto-objetivación —no porque algunos aspectos del mundo, o de los seres humanos, se libren de ser objetos de la investigación científica, sino simplemente porque la conversación libre y relajada produce discurso anormal en el momento en que hace saltar chispas[65].

En concordancia con esa percepción de la filosofía como conversación de la humanidad a que venimos refiriéndonos, el filósofo se convierte, no más que en una especie de contertulio socrático que abre el campo infinito del diálogo sin aspiración a ponerle fin y sin intención alguna de «consenso racional»[66].

Cabría preguntarse por los argumentos de Rorty a favor del pragmatismo, por la posibilidad de hablar sobre argumentos en el sentido de la existencia de estándares validativos. Cuando Rorty rechaza toda justificación fundamentalista de la racionalidad, rechaza precisamente toda concepción algorítmica del razonamiento filosófico. Su defensa del pragmatismo, de la *«edifying»* y del *«epistemological behaviorism»*, recordemos, no pretende ser una nueva posición filosófica, sino más bien, poner en cuestión el planteamiento epistemológico y con él la totalidad del proyecto filosófico moderno. En este sentido, puede entenderse el que para Rorty la hermenéutica no sea más que «una expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse»[67]. Puede decirse, como afirma Richard Bernstein[68], que el contenido del pragmatismo rortyano no consiste en otra cosa que en la defensa de las virtudes socráticas:

> la voluntad de hablar, de escuchar a otra gente, de sopesar las consecuencias de nuestras acciones sobre los demás. Esto significa tomar seriamente la conversación (y plenamente), y no pensar que

---

[65] Ibíd., pág.
[66] Ibíd., pág. 350.
[67] Ibíd., pág. 287.
[68] R. Bernstein, *Beyond Objetivism and Relativism: science, hermeneutics and praxis,* University Pensilvaina, Press, 1983, págs. 197 y sigs.

> el único tipo de conversación que es importante es aquel que aspira a poner fin a la misma llegando a algún «consenso racional», o que toda conversación va ha ser construida como una forma disfrazada de investigación sobre la verdad[69].

Esta concepción retórica de la racionalidad comunicativa acerca la hermenéutica de Rorty, una vez más a la gadameriana (o derridiana), frente a la de Habermas o Apel. Aunque se acerque a ellos, por su defensa de una hermenéutica no meramente fenomenológica, por su asimilación no cientificista del pensamiento científico o por su interés etico-político, Rorty, sin embargo, quiere alejarse tanto de Gadamer como de Habermas, por no haber llevado hasta el final su propósito de superar la concepción tradicional de la filosofía. Frente al «textualismo débil» de ambos, Rorty defiende un «textualismo fuerte» que «sin denigrar la ciencia, busca reemplazar al científico por el poeta y considerar al crítico literario como los nuevos héroes culturales»[70], todo ello en el marco de su profundo rechazo de cualquier «confort metafísico» y de toda garantía fundamentacionista.

4. EL CRITICISMO DECONSTRUCTIVO DE JACQUES DERRIDA

La recepción francesa de la hermenéutica tiene otro tono porque otros son sus referentes y sus propósitos. La hermenéutica crítica traslada aquí el centro de gravedad desde la exclusiva problemática ontológica heideggeriano-gadameriana hacia una mediación de estas cuestiones con las de carácter gnoseo-epistemológico. Tal es el caso de autores como Derrida o Ricoeur.

En un autor de tan difícil adscripción o catalogación como es Jacques Derrida (1930-2004)[71], importa mucho subrayar, como en cierto modo hemos hecho ya, que ninguna referencia a una hermenéutica derridiana puede identificarse con una mera adscripción. Su objeto no puede, por tanto, ser otro que el de explicitar su actitud crítico-deconstructiva frente a la problemática tradicional de la comprensión del sentido, camino, tal vez («nietzscheanamente»), de la

---

[69] Ibíd., pág. 203.

[70] Ibíd., pág. 203.

[71] Cierro este paréntesis biográfico, que hasta ayer permanecía abierto, con la dolorosa noticia de la muerte en el día de ayer (9 de octubre de 2004) de Jaques Derrida. Contribuyan humildemente estas páginas a la continuidad de su memoria.

quiebra de dicho sentido. Lo que no deja de implicar un genuino ejercicio de hermenéutica crítica, en tanto que rompe con las categorías de la hermenéutica de la tradición para afirmar la debilidad y la autosuficiencia de todo texto, la negación de un sentido originario y el desmontaje de las jerarquías incrustadas en la metafísica de la presencia. Una estrategia distinta, pues, de pensamiento, de lectura y escritura, de creación y recreación de sentido. No otra es la estrategia deconstructiva de la *différance*. Una estrategia contemplada con recelo, incluso con desdén, por no pocos sectores filosóficos que reciben con dificultad sus torsiones lingüístico-conceptuales[72]. Pero también por su cercanía al ámbito de la critica literaria, en la que ha influido sobremanera en el mundo anglosajón sobre todo[73]; un ámbito en el que, paralelamente, se recela de los aspectos filosóficamente más «duros» (más cercanos a la tradición de pensamiento europeo) de la «deconstrucción».

Derrida, como buena parte de la filosofía francesa contemporánea, tiene en Nietzsche una de sus fuentes primordiales (tanto frente a Gadamer como frente a la hermenéutica crítica germana), de quién hereda su convicción de la imposible mediación entre historia y verdad, además de su ruptura con la metafísica como ruptura con la remisión del significante a un logos originario portador de una verdad vinculante.

Derrida no se propone restaurar ningún sentido primigenio olvidado por la tradición metafísica (Heidegger), ni acceder a ninguna fusión de horizontes (Gadamer), ni tampoco recuperar el diálogo distorsionado por la quiebra del saber en esferas independientes (Habermas). Su objetivo es otro: llevar a cabo una deconstrucción o desmontaje de la tradición filosófica occidental (y aun de la tradición sin más).

Los referentes derridianos, las huellas que se aprecian en sus textos atestiguan su menosprecio por las fronteras entre filosofía y literatura. Algo nada extraño para quién, en definitiva, ve en la filosofía al fin y al cabo un género literario más. En sus huellas textuales (sobre

---

[72] En efecto, a Derrida se le ha criticado duramente desde diversos sectores su «jerga» filosófica autorreferente, circular, reiterativa, oscurantista incluso. Véase al respecto, por ejemplo: John Searle, «Reiterating the Differences: A Reply to Derrida», en *Glyph* 1, John Hopkins Univ. Press (1977), págs. 198-208.

[73] La obra de Derrida ha tenido una gran repercusión especialmente en Estados Unidos en los ámbitos de crítica literaria como es el caso de los *«Yale critics»* o el de el *«New criticism»*. Sobre estas escuelas véase lo mencionado en el apartado referente a la hermenéutica metodológica.

todo las de Nietzsche y Heidegger), se aprecia su voluntad de radicalidad, de criticismo, de carencia de sosiego teórico, su opción por la diferencia, por la sospecha, por la desfundamentación, etc. Una mirada que descubre la rotunda violencia que se esconde tras el discurso y las categorías metafísicas. Violencia contra la diversidad, la heterogeneidad, la discontinuidad, contra lo sensible, lo exterior, lo corporal, etc.

El criticismo hermenéutico derridiano se sustenta, pues, en una radicalización de sustrato nietzscheano que ve en la pretensión heideggeriano-gadameriana de una restauración del *continuum* de la tradición un elemento aún larvado de residuos metafísicos, en la medida en que se sustenta en la idea de un sentido único y una continuidad histórica originaria, en un nexo temporal imperceptible pero latente, respecto del cual hablamos de la necesidad de una reapropiación, restauración o de olvido del ser. Destrucción en vez de restauración, aunque destrucción no aniquiladora. Una destrucción de la metafísica, de la ontología, en favor de la voluntad de poder que disuelve el propio concepto de historia universal y hace innecesario (y nuevamente sospechoso), todo propósito de restauración de un sentido del ser. Mauricio Ferraris lo explica con gran claridad:

> Si seguimos hasta el fondo la perspectiva de Nietzsche, no existe un sentido de la ontología, sino un tejido de fuerzas en lucha unas contra otras; la destrucción de la metafísica no desemboca en una hermenéutica del sentido puesta sobre nuevas bases, sino que tematiza como tal la fase deconstrucctiva[74].

La deconstrucción quiere, como decimos, ir más allá de la hermenéutica de la tradición (Heidegger-Gadamer), superar su aun larvada metafísica del sentido, pero ir más allá también de la hermenéutica del diálogo, cuyas posibilidades de completa transparencia y fundamento universal son tan remotas como las de restauración del pasado ya indescifrable.

Los primeros pasos derridianos se identificaron con una asimilación husserliana de Heidegger. En ese momento, la pregunta clave lo es por las condiciones *a priori* del comprender en un sentido epistemológicamente relevante. Con ello, como ha sugerido Gadamer, toma uno de los caminos transitables después de Heidegger: el camino de la deconstrucción. El otro sería, claro está, el seguido por el pro-

[74] M. Ferraris, ob. cit., pág. 252.

pio Gadamer: «el regreso de la dialéctica al diálogo y de éste a la conversación»[75].

Aunque con innegables complicidades con la obra gadameriana (su común rechazo del objetivismo y metodologismo, su descrédito de toda posibilidad de una restitución de la intención originaria del autor, su desdén por la metafísica de la presencia, etc.) sus divergencias son, sin embargo, notorias.

La perspectiva derridiana se separa de la hermenéutica ontológica heideggeriano-gadameriana en importantes cuestiones que sustentan su criticismo hermenéutico, y que podemos sintetizar como sigue:

a) su deslegitimación del carácter humanista, idealista y romántico de una concepción de la interpretación como restauración de la palabra y el diálogo en tanto expresión presente de un espíritu vivo que atraviesa la tradición. También Vattimo, nuevamente con el sustento heideggeriano (recuérdese *«El existencialismo no es un humanismo»),* se opondrá a toda implementación humanista de la hermenéutica.

b) Su defensa (en este aspecto junto a Ricoeur, Apel o Habermas, aunque en un registro diferente) de una hermenéutica de la sospecha, en que la lectura se convierte ineludiblemente en lectura de síntomas, en una mirada a lo oculto, marginal, a lo aparentemente accidental. La huella de Freud y Nietzsche es demasiado evidente como para necesitar explicación. Esta hermenéutica «profunda» se aleja del descriptivismo gadameriano y su interpretación de los nexos simbólicos de las relaciones factuales como un *datum,* sin valorar lo que tras ellas se oculta, lo que distorsiona o rodea marginalmente.

c) El carácter siempre interpretativo de toda lectura que declara la perspectiva gadameriana (frente al objetivo de la mimesis reproductiva del sentido del texto en la hermenéutica clásica), aunque valorado por Derrida, le parece claramente insuficiente en tanto la deconstrucción persigue o implica una operación activa y transformadora del texto, y en ese sentido, se sitúa netamente en el terreno de la producción. La lectura crítica es productiva, creadora, en un sentido radical.

d) Mientras que la hermenéutica gadameriana privilegia el mensaje, el criticismo hermenéutico de la deconstrucción «se de-

[75] H. G. Gadamer, «Destrucción y reconstrucción», en *VM* II, pág. 355.

tiene cautelosa y estratégicamente en la *textualidad remarcada* (esto es, en el gesto siempre doble —múltiple— de toda lectura y de toda escritura), oponiendo a la polisemia hermenéutica la polisemia universal (semántica y sintáctica, gráfica incluso): la diseminación»[76]. Una diseminación que no es, para Derrida, sino el juego de la *différance,* el juego infinito de las interrelaciones, de los injertos textuales, de los efectos y reenvíos que dislocan y distorsionan constantemente los significados pretendidamente sedimentados. No existe ningún «auténtico» sentido por desvelar, ninguna verdad oculta. Esta concepción de la verdad heideggeriano-gadameriana como *Lichtung* está presa aun, muy a su pesar, de la metafísica de la presencia. «No hay auténtico sentido de un texto» (esta es su divisa), el texto, o habría que decir mejor, la escritura (ya que si se mantiene la palabra texto es por razones fundamentalmente prácticas), goza de total autonomía y objetividad frente a toda interpretación o autor.

e) Uno de los aspectos más conocidos de la obra de Derrida, y de gran calado, a la vez, en la valoración de su criticismo hermenéutico, es su denuncia del fonocentrismo propio en la tradición occidental. Lo que esconde la supremacía en nuestra cultura de la voz sobre la escritura es, en última instancia, la preponderancia de unas categorías racionales que entretejen, una vez más, la metafísica de la presencia. El binomio pensamiento-voz ha formado un continuo (el primero se articula en esta de manera «natural»), frente a la escritura que aparece como un recurso instrumental subsidiario e indirecto. Las consecuencias de ello, a juicio de Derrida, no han sido inocuas, al contrario, han avalado el privilegio del pensamiento representativo, de la lógica de la identidad, de la filosofía de la conciencia y del ser como fundamento.

f) Frente a la hermenéutica de la tradición, Derrida constata que tomar en serio la historicidad de la comprensión hace imposible además de superfluo cualquier rescate del pasado.

Pero detengámonos en estos aspectos que configuran el deconstructivismo derridiano y, en lo que a nosotros nos atañe ahora, en sus consecuencias para una profundización crítica de la hermenéutica.

---

[76] De Peretti, Cristina, *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción,* Barcelona, Anthropos, 1989, pág. 154. (Adeudo a este excelente libro no pocas ideas de las aquí recogidas sobre Derrida.)

El concepto derridiano de «deconstrucción» (clave en su propuesta y, en nuestra comprensión, de su criticismo hermenéutico), tiene, como tantos otros conceptos de su obra, la huella de Heidegger. Heidegger habló de *«Destruktion»* para expresar la necesidad de un desmontaje de la tradición filosófica occidental, no con el propósito negativo de su arrumbamiento, sino con una intención positiva: su deconstrucción y rehabilitación desde otras categorías distintas a las del ente, desde la olvidada pregunta que interroga por el ser[77]. La deconstrucción para Derrida es, ante todo, en sintonía con esto, el desmontaje de la tradición filosófica occidental con vistas a su reescritura desde otras categorías distintas a las de la metafísica de la presencia y del fundamento; pero un desmantelamiento desde dentro, porque él es consciente de que todo intento de superación de la metafísica invirtiéndola o embistiéndola de frente está condenada al fracaso. La estrategia deconstructiva habita en los márgenes de la metafísica en una actitud frente a ésta que asimila (sin identificarse por completo con ninguna de ellas), las dos opciones principales que se han planteado para abandonarla: la heideggeriana explotación de los recursos lingüísticos de la propia metafísica para desvelar sus insuficiencias y contradicciones; y el cambio de terreno o la reubicación de los conceptos de la tradición metafísica en otro topos, el de su génesis ficcional, cual es el caso del planteamiento marxista.

> La deconstrucción derridiana —explica con claridad Cristina de Peretti— no se sitúa más allá de la metafísica ni tampoco opera por simple sustitución o inversión (...) Para Derrida, la tradición no puede ser atacada desde fuera ni sencillamente borrada mediante un gesto (...) No se trata, pues, de atacar a la metafísica de frente sino de minar, de acentuar las fisuras, las grietas que ya desde siempre la resquebrajan (...) (una) resedimentación del valor de presencia, de origen, de verdad; de la autoridad del sentido, de la voz, de la conciencia; de la concepción lineal del tiempo; en una palabra, como rechazo violento de los valores metafísicos, de todo lo que la filosofía ha querido-decir hasta ahora y que ha provocado la marginación de la escritura[78].

La deconstrucción es, ante todo, un cuestionamiento de la tradición del sentido y del sentido de la tradición (o de la falta del mismo).

---

[77] M. Heidegger, *Ser y tiempo,* págs. 32-33.
[78] C. De Peretti, ob. cit., págs. 127-128.

La deconstrucción derridiana, por otro lado, tiene un estatuto epistemológico ambiguo (y ello no en un sentido peyorativo). Es, ante todo, un procedimiento, y en ese sentido se aleja de toda pretensión de sistema, pero también nos previene contra su consideración como un mero propósito metodológico o cuestión preliminar. Una operación, en fin, que, como dijimos, no pretende «desvelar ningún secreto, ni sacar a la luz ninguna recóndita esencia largamente velada. Busca, más bien, mostrar la íntima debilidad, el desorden profundo, que habita en el interior de cada texto»[79].

Ya mencionamos la distancia que separa este planteamiento de la hermenéutica gadameriana, pero no es menor la que le separa de Habermas o Apel. Si bien para ellos tampoco la verdad consiste en desvelamiento alguno, la consideración de la naturaleza débil o desordenada de todo texto chirría para quienes subrayan el consenso y la conmensuración de discursos. Una radical discrepancia asociada a la radical divergencia sobre la posibilidad de un fundamento racional.

La hermenéutica derridiana, plantea, por otra parte, una nueva relación entre lo empírico y lo transcendental, cuestión que no es ajena a la situación actual del criticismo hermenéutico, sino de crucial importancia, como hemos desarrollado a propósito de Habermas y Apel, aunque, a diferencia de éstos, Derrida no se proponga una reconstrucción de la génesis histórico-contingente de las estructuras universales del otorgamiento de sentido. Desde el momento en que Derrida pone en cuestión la idea de un continuo histórico como sustento del propio concepto de tradición, con la consiguiente pérdida de la identificación de verdad e historia, todo posible acceso a un sentido queda cerrado. Dicho de otro modo: la hermenéutica del sentido (de raíz heideggeriana) se disuelve (resuelve, en términos nietzscheanos) en energética de la voluntad de poder. Pero si tomamos en serio esta idea o, cuando menos, tomamos en serio la posibilidad de que ya no tengamos acceso a una tradición cuyo sentido se ha quebrado, nos encontraremos con que esta misma posibilidad se convierte en condición misma de toda nuestra comprensión. Es decir, algo con carácter empírico (tal es el caso de la muerte de la metafísica) cumple, a la vez, una función (nueva función) «transcendental» de carácter crítico-deconstructivo, eso sí. Esta función la asume la deconstrucción del sentido como la condición misma que acompaña a la posibilidad de la interrupción o quiebra de la tradición.

---

[79] M. Cruz, *Filosofía contemporánea*, Madrid, Taurus, 2002, pág. 395.

A partir de esto se puede comprender plenamente el sentido desfundamentador de las tesis derridianas sobre la escritura y la textualidad.

La deconstrucción, ya lo decíamos, busca desvelar la fragilidad y el desorden de todo texto. Ningún sentido oculto, ninguna verdad a desentrañar (frente a la *Lichtung* heideggeriana, presa aún de la metafísica de la presencia). La escritura no es metáfora de nada, ni representa lo real, tiene, antes bien, realidad propia. Si la experiencia es lingüística, según Gadamer, para Derrida, dando un paso más, la escritura es la condición de posibilidad del propio lenguaje-experiencia. El lenguaje, la escritura, cobra así una especial substancialidad desligada del sujeto, que, en palabras de Derrida «crea una especie de campo transcendental autónomo»[80]. Este «transcendentalismo textual», sin embargo, no nivela todas las interpretaciones, que pasan, contrariamente, a distinguirse según el éxito de sus efectos, sin apelación alguna, frente a Gadamer, a la historia como instancia última y sustantiva de la verdad, o frente a Habermas y Apel, sin referencia a ningún tipo de consenso o situación ideal. La verdad discurre en «el ámbito del simulacro, del juego infinito de espejos que ilustran el fin de todas las versiones metafísicas de la identidad y de la presencia. En este ámbito, la verdad —que ha dejado de ser un concepto— no puede ser más que indecidible, "alusión sin fondo ni fin"»[81]. Una concepción de la verdad, convendría subrayarlo, que se corresponde en lo fundamental con lo que conocemos como pensamiento posmoderno[82].

La tesis de Derrida, enfáticamente formulada, consiste en defender que, en realidad, «no hay auténtico sentido de un texto», es decir, que el texto es absolutamente autónomo respecto de toda interpretación. El autor no es, por tanto, algo trascendente al texto que produce, no lo controla ni domina, ni lo supera; su firma no rubrica ninguna reserva de sabiduría absoluta que tras el texto escondiese un no decir. El texto es el saber. El texto, la escritura, goza, por ello, de total objetividad, liberada de contextos e intenciones subje-

---

[80] J. Derrida, *Introduction a Husserl, L'origene de la géometrie,* París, PUF, pág. 84

[81] C. De Peretti, ob. cit., pág. 165.

[82] Aunque el movimiento posmoderno carece de límites perfectamente definidos, la obra de Derrida (al menos en importantes aspectos) la considero imbuida de dicho espíritu. Buen ejemplo de ello es su concepción de la verdad: su carácter fragmentario, su recelo ante toda pretensión monopolística y niveladora del saber, su naturaleza ficcional, su condición retórica, etc.

tivas. Planteado en estos términos el texto y el «campo transcendental» que crea, expresa, a juicio de Derrida, ahora sí fructíferamente, la «diferencia» *(différance,* con su personal cambio tipográfico de «e» a «a» para mostrar su nuevo sentido). Las diferencias tipográficas, los juegos de palabra, las afinidades formales, etc; no son capricho, son, antes bien, cumplida expresión de su crítica del logofonocentrismo. «En lo que respecta a este último punto, es habitual en Derrida explotar al máximo el recurso de las letras mudas en el sentido más amplio de la palabra, esto es, como letras que se escriben, se leen pero no se oyen»[83].

El texto, como puede apreciarse, es algo más amplio y complejo que lo que tradicionalmente se entiende por tal. Texto es el ámbito general de los signos donde se lleva a cabo el libre juego de las diferencias: «Lo que todavía denomino "texto" por razones parcialmente estratégicas (...) no sería ya, desde ese momento, un *corpus* finito de escritura, un contenido enmarcado en un libro o en sus márgenes, sino una red diferencial, un tejido de huellas que remiten indefinidamente a algo otro, que están referidas a otras huellas diferenciales»[84].

El texto no es para Derrida un instrumento subsidiario, ni un instrumento del pensamiento. Esta degradación de la escritura, que nuestro autor califica de «fonocentrismo», ha sido precisamente un prejuicio que la tradición occidental ha entronizado. Recordemos el desprecio socrático por la escritura (por no remitirme a la tradición oral griega) y su recepción por el propio Platón (véase el Fedro o su Carta Séptima), para quién la palabra escrita es un débil e indigno recurso para expresar el conocimiento[85].

Su rechazo del fonocentrismo, que suponía en una primera instancia un cuestionamiento de la teoría del significado en la fenomenología de Husserl, resultó más allá de ello, una crítica al carácter fonocéntrico de toda la filosofía occidental. Lo esencial no es siquiera, por importante que sea, la degradación de la escritura a mero instrumento de la voz, a instancia sobrevenida y subsidiaria de la misma. Lo fundamental y, por ende, lo más peligroso, son las categorías que

---

[83] C. De Peretti, ob. cit., pág. 158.

[84] J. Derrida, «Survivre», en *Parages,* París, Galilée, 1986, pág. 152 (citado por Cristina de Peretti, ob. cit., pág. 169, nota).

[85] «Además, los primeros intentan mostrar la cualidad de cada cosa, no menos que su esencia valiéndose de algo tan débil como es la palabra; teniendo esto en cuenta, ninguna persona inteligente se arriesgará a confiar a este débil medio de expresión, sobre todo cuando ha de quedar fijado, cuál es el caso de la palabra escrita» (Platón, *Carta VII, 343a.)*

tal menosprecio han incorporado a nuestra tradición y a nuestra autoconcepción de la racionalidad.

La supremacía del habla presupone la preponderancia de la idea de presencia. La metafísica de la presencia, reina absoluta de toda la historia del pensamiento occidental avala una concepción del ser como sustancia que «se presenta» (representa) ante una conciencia que la hace suya en la forma externa del signo lingüístico. Una exterioridad sígnica que, en el fondo, certifica la intangibilidad esencial y la inmutabilidad del sentido, previo y escindido de aquélla.

Derrida tematiza esta diferencia estructural entre signo y sentido: mientras que el sentido se halla urgido de una representación, de una presencia para fundamentarse, el signo, por el contrario es el lugar de la no-presencia. Frente a la metáfora de la presencia, el signo, la escritura es la metáfora de la ausencia. La escritura, a la que se confía la salvaguarda del sentido más allá del tiempo se convierte, sin embargo en el aliado de la contingencia y debilidad que destrona al autor a manos de una ingente multiplicidad de interpretaciones. Es el reinado del signo, del texto, de la escritura, que se independiza de todo sentido, de todo autor para gozar más allá de la metafísica de la presencia unívoca de su pura y dura objetividad.

> Frente a la idealidad del significado como transparencia ideal y univocidad perfecta (que precisamente por ello permite la repetición indefinida), la apuesta derridiana aventura un nuevo camino, el de encadenar el significado a los signos y, de esta forma, dar entrada en la conciencia a la realidad, compleja y heterogénea, del lenguaje[86].

La hermenéutica deconstructiva derridiana ha de entenderse, precisamente, desde ese ejercicio de desmontar y superar ese prejuicio logofonocentrista que ha dominado el pensamiento occidental. En esencia se trata de cuestionar el indisoluble binomio pensamiento-voz, en el que aquel se articula en y por esta, frente a la escritura que resulta postergada en calidad de mero instrumento subsidiario. Pero este carácter secundario de la escritura no ha sido inocua para la tradición occidental, ni tampoco fruto del azar, al contrario, es el resultado del privilegio de la metafísica de la presencia que no es sino privilegio del pensar representativo, de la lógica de la identidad, del ser como fundamento, de la primacía de la conciencia. El logofonocentrismo, corre paralelo, o responde —nos recuerda Cristina de Pe-

[86] M. Cruz, ob. cit., pág. 391.

retti— «al rechazo y desprecio generalizado del cuerpo, de la materia exterior al logos, al espíritu o conciencia»; al rechazo del «significante "exterior", "sensible", "espacial", que interrumpe la presencia a sí»[87]. Superar pues, el logofonocentrismo (esa «proximidad absoluta» de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la identidad del sentido[88], implica la superación de la metafísica de la presencia que la sostiene y de sus diferentes formas históricas (desde la presencia de la cosa misma entendida como *eidos,* a la presencia como presencia a sí del *cogito,* a la presencia como fenómeno intencional del ego, etc.). Una superación en un pensamiento de la *différance* que podemos caracterizar desde una triple solicitación: *a)* frente al concepto de origen, de primariedad y también de finalidad (de sentido); *b)* frente al privilegio otorgado al logos y a la foné; y, *c)* frente a la conciencia lineal del tiempo[89].

5. LA HERMENÉUTICA DE LA SOSPECHA DE PAUL RICOEUR

Si algo caracteriza la prolífica obra de Paul Ricoeur (1913) es su acendrada tendencia a la mediación. Mediación o complementación entre epistemología y ontología, entre fenomenología y existencialismo, entre concepciones ligüísticas estructuralistas y desarrollos analíticos, entre explicación y comprensión, entre hermenéutica y crítica de las ideologías.

Tras sus primeras obras de finales de los cuarenta marcadamente existencialistas[90], Ricoeur comenzó a desarrollar en los años 50 del siglo xx una epistemología del símbolo en cuya diversidad veía la expresión de la existencia humana y el silencioso rendimiento de nuestra tradición. Su proyecto de complementariedad entre fenomenología del símbolo y existencialismo *(Philosophie de la volonté,* 1950-1960 y en *Histoire et vérité,* 1955), desembocará en los años 60 del siglo xx en una hermenéutica entendida como conjunto de reglas que guían la interpretación

---

87 C. De Peretti, ob. cit., pág. 31.

88 J. Derrida, *De la gramatología,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, pág. 23 .

89 Véase, C. De Peretti, ob. cit., pág. 91.

90 Véase *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947) y *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* (1948). Sobre la evolución filosófica de Ricoeur el propio autor nos ha ofrecido dos esclarecedores escritos: «A response», en P. Ricoeur, *Herméneutics and the human sciences,* Cambridge, University Press.; y «Acerca de la interpretación» (versión castellana en P. Ricoeur), *Del texto a la acción,* Méjico, FCE, 2001, págs. 15-36.

de los símbolos. Una hermenéutica de la recolección del sentido (en afortunada expresión del autor), entendida como tarea desveladora del sentido depositado en el símbolo, el cual tiene, tras su sentido manifiesto, y a través de él, un sentido más oculto que lo trasciende, que destila lo más elevado y espiritual del hombre.

Pero esta hermenéutica, carente todavía de sentido crítico, cambiará para adoptar la forma más peculiarmente ricoeuriana tras la asimilación del psicoanálisis de Freud *(De l'interpretation. Essai sur Freud,* 1966). A partir de ahora, su hermenéutica se caracterizará por ir más allá de la mera «recolección del sentido» para perseguir el sentido desfigurado y soterrado bajo las formas manifiestas; para indagar la violencia que se esconde tras los símbolos, entendidos ahora como síntomas y máscaras.

Junto a Freud, su confrontación con el estructuralismo, recogido en *Le conflit des interpretations* (1969), constituirá el principal referente de estos, elementos nucleares, ciertamente, en su obra y en su concepción de la intrínseca relación entre símbolo e interpretación y del carácter semiótico de la vivencia humana.

Finalmente, su obra reciente ha tendido a elaborar lo que él ha denominado una «teoría del texto»[91]. Tras su «descubrimiento» de la hermenéutica heideggeriano-gadameriana, ésta se convertirá en referente ineludible en su obra al hilo de una asimilación crítica sustentada en su necesidad de complementación epistemológica y crítico-ideológica. La teoría del texto deberá ser entendida precisamente desde este propósito.

El punto nuclear es su generalización de lo que tradicionalmente se denomina «texto» como modelo de toda la acción humana. El texto aparece como modélico tanto para la necesaria mediación entre explicación y comprensión, de la que luego nos ocuparemos, como también para superar una dicotomía clásica de la hermenéutica gadameriana y que una hermenéutica crítica debe evitar: la que existe entre pertenencia y distanciamiento alienante.

En este contexto se integra su análisis del rendimiento filosófico de la metáfora *(La métaphore vive,* 1975) en una clarificación de las relaciones entre existencia, temporalidad y relato, donde la narratividad, aparece como el medio que hace posible comprender la experiencia temporal, la finitud humana misma, sobre la base del conti-

---

[91] Véase al respecto: «¿Que es un texto?» (1970) en *Del texto a la acción,* págs. 127-148; «El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto», en ob. cit., págs. 169-196; «La función hermenéutica del distanciamiento», en ob. cit., págs. 95-110.

nuo simbólico-metafórico en que consiste nuestra tradición *(Temps et récit,* 1983-1985).

Para comprender el criticismo hermenéutico de Ricoeur resulta necesario abordar la complementación de la hermenéutica con la epistemología, que da, en definitiva, sentido a todas las demás mediaciones. No olvidemos que, para Ricoeur, el gran error de la hermenéutica heideggeriana (y en buena medida también de la gadameriana) consistió en su arraigado desinterés por la problemática epistemológica implicada en la aprehensión ontológica del comprender.

Su oposición a Gadamer, sin embargo, difiere notablemente del criticismo de Habermas o Apel, sustentada en gran medida en la tradición pragmático-analítica de la crítica del sentido (de Peirce a Wittgenstein), mientras que nuestro autor, y en general la recepción francesa de la hermenéutica, tiene como referente la fenomenología husserliana.

Ricoeur parte de la convicción de que la filosofía no puede reducirse ni a epistemología ni a pura ontología. Frente a quienes se identifican con la primera opción Ricoeur considera que la pregunta por el ser, y concretamente por el ser de un yo auténticamente humano, resulta de todo punto fundamental. Ricoeur sigue a Heidegger en la idea de la originariedad del *Dasein,* en la idea, en fin, de que el ser-en-el-mundo precede a toda reflexión. Y es que el *Cogito* no es inmediatamente evidente, no es apodíptico. El sujeto de conocimiento es posterior al sujeto existente, al yo vivencial, cuya realidad profunda y auténtica, es, sin embargo, todo menos obvia; es, por el contrario, problemática. Pero este cuestionamiento de la autoevidencia del yo, nada tiene que ver con la duda metódica cartesiana ni con la *epojé* husserliana (porque, en definitiva, el yo no es ni fundamento último ni ha de ser asumido como transcendental); es, por el contrario, foco de interpretación de los signos en los que ese yo se objetiva, y a través de los cuales otorga sentido a sus actos fundamentales. La identidad del yo se constituye en y por su condición de intérprete: «el sujeto que se interpreta al interpretar los signos ya no es el Cogito: es un existente que descubre, por la exégesis de su vida, que está puesto en el ser aún antes de que se sitúe y posea. Así, la hermenéutica deberá descubrir un modo de existir que fuese, de cabo a cabo, ser-interpretado»[92]. Esta constitución simbólica de la identidad del yo no es una metáfora sino expresión de una lógica transcendental en la que los símbolos adquieren el carácter de *a priori,* condición de posibilidad de un dominio de objetividad: «El vínculo establecido entre la refle-

[92] P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones,* Buenos Aires, FCE, 2003, pág. 16.

xión sobre el *yo pienso, yo soy* en tanto que acto y los signos diseminados en las culturas de este acto de existir, abre un nuevo campo de experiencia, de objetividad y de realidad»[93].

Frente a la pura ontología, sin embargo, Ricoeur propone un rescate de Husserl, eso sí, leído desde Heidegger (un rescate epistemológico de Heidegger, podríamos decir).

Ricoeur, como Derrida, restaura las valencias de la fenomenología husserliana para la hermenéutica: *a)* es necesario, defiende, replantear desde el impulso epistemológico de aquélla sus aportaciones para una salida a una doble problemática hermenéutica: el problema del objetivismo más allá de las ciencias, y el problema de la intersubjetividad mediante el concepto de *«Lebenswelt»;* y, *b)* llevar a cabo un detallado análisis en perspectiva fenomenológica del lenguaje y del mundo de la vida que Heidegger había obviado al transferir la comprensión, sin pasos previos, a la ontología del *Dasein.*

Ricoeur habla de contraponer a esa «vía breve» heideggeriana una «vía larga» a través del análisis del lenguaje y de las ciencias humanas. Una alternativa que tiene como presupuesto, precisamente, la exigencia de complementación entre hermenéutica y fenomenología. Se trata —afirma Ricoeur de:

> sustituir la vía corta de la Analítica del *Dasein* por la vía larga iniciada por los análisis del lenguaje; así mantendremos constantemente el contacto con las disciplinas que practican la interpretación de manera metódica y resistiremos a la tentación de separar la verdad, propia de la comprensión, del método puesto en práctica por las disciplinas provenientes de la exégesis. Si una nueva problemática de la existencia ha de ser elaborada, sólo podrá serlo a partir y sobre la base de la elucidación semántica del concepto de interpretación común a todas las disciplinas hermenéuticas[94].

La mediación entre epistemología y hermenéutica, por otro lado, toma pie en el nexo existencial, en la experiencia del ser en el mundo en tanto experiencia de la finitud. Pero en la medida en que ello siempre se sustancia en una interpretación de los efectos históricos, en las formas del espíritu objetivo, en la tradición, en definitiva, como expresiones de la vida, se hace necesaria una epistemología que de razón y justifique la adecuación de las interpretaciones. Ricoeur pone así en relación la analítica existencial heideggeriana con Dilthey

---

[93] Ídem., *De l'interpretation. Essai sur Freud,* pág. 59.
[94] Ídem., *El conflicto de las interpretaciones,* pág. 16.

y Husserl. Con Dilthey ve en las formas culturales expresiones de la vida misma, aunque a diferencia de él, Ricoeur da primacía al momento existencial sobre el epistemológico, es decir: ve en el saber humano, antes que nada, vestigio de la condición finita de nuestro ser en el mundo. Y con el último Husserl (el de *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental),* ve en la epistemología una fase de la propia autocomprensión del yo.

La complementación entre hermenéutica y fenomenología, en fin, tiene además el sustento de su mutua coimplicación. Existen, por un lado, presupuestos fenomenológicos en la propia hermenéutica como son: *a)* «el presupuesto fenomenológico fundamental de una filosofía de la interpretación es que toda pregunta sobre un ente cualquiera es una pregunta sobre el sentido de ese ente»[95]; *b)* «la hermenéutica remite de otra manera a la fenomenología —afirma Ricoeur—, mediante su recurso al distanciamiento en el corazón mismo de la experiencia de pertenencia»[96]; *c)* «la hermenéutica comparte también con la fenomenología la tesis del carácter derivado de los significados del orden lingüístico»[97], y ello, a pesar de que la lingüisticidad *(Sprachlichkeit)* atraviesa toda experiencia, pero una filosofía hermenéutica no debe comenzar por ella. Gadamer, de hecho, comienza por la experiencia del arte para llegar al lenguaje; y, finalmente, *d)* «el parentesco entre el antepredicativo de la fenomenología y el de la hermenéutica es tan estrecho que la propia fenomenología husserliana comenzó a desarrollar la fenomenología de la percepción en la dirección de una hermenéutica de la experiencia histórica»[98]. Por otro lado, y en orden inverso, existe un presupuesto hermenéutico fundamental en la fenomenología: «la necesidad que tiene la fenomenología de concebir su método como una *Auslegung,* una exégesis, una explicitación o una interpretación»[99].

Hay en Ricoeur, pues, un explícito propósito de prolongación epistemológica de la hermenéutica que le aleja de Gadamer. La demanda de relevancia epistemológica de la hermenéutica implica conducir a ésta por los caminos de la crítica y de la verificación, con una relación con la ciencia de distinto signo que en Gadamer. Aunque en Gadamer no haya antimetodicidad (si extrametodocidad), la herme-

---

[95] Ídem., «Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...», en *Del texto a la acción,* pág. 54.
[96] Ibíd., pág. 56.
[97] Ibíd., pág. 57.
[98] Ibíd., pág. 59.
[99] Ibíd., pág. 60.

néutica debe ir más allá y reflexionar «sobre las condiciones no epistemológicas de la epistemología»[100]. Si para Gadamer la verdad extrametódica, originaria y constitutiva de todo otorgamiento de sentido, remite a la tradición humanística, donde encuentra su raíz histórica, para Ricoeur, sobresale el propósito de integrar las dos tradiciones (científica y humanística) en la hermenéutica. De algún modo, como señala Ferraris[101], prevalece la herencia de Dilthey y Husserl sobre la de Heidegger, porque éste, a juicio de Ricoeur, ni rechazó ni resolvió el problema epistemológico al disolverlo en el cauce de la descripción ontológica.

A partir de este propósito de complementariedad entre hermenéutica y epistemología hay que entender la postura ricoeuriana sobre otra simbiosis fundamental en su obra: la que se da entre hermenéutica y crítica de las ideologías. Una mediación, en definitiva, entre Gadamer y Habermas[102] en la que se explicita su concepción de la hermenéutica crítica. Cuestión fundamental para el propósito que aquí nos anima por lo que expondré con cierto detenimiento las tesis que al respecto mantiene nuestro autor.

Ricoeur parte de la idea de que ambas, hablan desde lugares distintos, con estrategias diferentes, pero que tienen mucho que decirse y reconocerse: «se le puede reclamar a cada una que reconozca a la otra»[103]. Nos advierte, sin embargo, que su propósito «no es fundir la hermenéutica de las tradiciones con la crítica de las ideologías en un supersistema que las abarque»[104]. Se trata, mas bien, de mostrar su interrelación, su mutua e íntima conexión, y de ver en su recíproca interpelación el reconocimiento de órdago filosófico a sus respectivas autolimitaciones.

¿En que medida, en que condiciones, y de que modo afecta al programa de la hermenéutica el requerimiento de la crítica de las ideologías?, y paralelamente, ¿Cómo afecta a esta última el reconocimiento a de presupuestos hermenéuticos en su seno? Ricoeur tiene, sin duda, una respuesta a ambas cuestiones.

La hermenéutica de las tradiciones (así la denomina Ricoeur), no ha sido ajena históricamente a la reivindicación de una instancia crí-

---

[100] P. Ricoeur, «Logique herméneutique?», en Floistad (dir.), *Contemporary Philosophy. A new survey*, La Haya, Nijhoff, vol. 1, pág. 209.

[101] M. Ferraris, ob. cit., pág. 297.

[102] Véase al respecto P. Ricoeur, «Hermenéutica y crítica de las ideologías», en *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica* II, págs. 307-347 (especialmente págs. 333 y sigs.).

[103] Ibíd., pág. 334.

[104] Ibíd., pág. 334.

tica aunque haya sido, eso sí, frustrada en su realización. Por su parte, y por razones estructurales, la hermenéutica ontológica no ha sido capaz, en opinión de Ricoeur de llevar hasta sus últimas consecuencias el momento crítico de la hermenéutica:

> en una perspectiva heideggeriana, la única crítica interna que se puede concebir como parte integrante de la empresa de desocultamiento es la deconstrucción de la metafísica, y una crítica propiamente epistemológica no puede ser reasumida mas que indirectamente, en la medida en que pueden ser discernidos residuos metafísicos operantes hasta en las ciencias pretendidamente positivas o empíricas (...). Dicho de otra manera, la preocupación punzante por la radicalidad es la que impide hacer el trayecto de retorno desde la hermenéutica general hacia las hermenéuticas regionales: filología, historia, psicología profunda, etc.[105]

Este trayecto de retorno al que se refiere Ricoeur es, en definitiva, esa vía larga,(frente a la vía corta heideggeriana), a la que ya nos referimos.

El proyecto gadameriano tampoco ha sido capaz de integrar este momento crítico en los considerandos intrínsecos de la hermenéutica de las tradiciones, y ello a pesar de ser plenamente consciente de la necesidad de esa dialéctica descendente que regresa desde la ontología fundamental a la problemática epistemológica de las disciplinas exegéticas.

La razón principal de esta incapacidad soportada por el legado heideggeriano, reside —a ojos de Ricoeur— en la presentación dicotómica entre la aprehensión originaria de la verdad y el carácter metódico-instrumental de las objetivaciones científicas (una dicotomía que se refleja en el título mismo de su obra: *Verdad y método),* o dicho de otro modo: la apertura de un abismo entre la experiencia hermenéutica radical de pertenencia, en la que se descubre su condición universal y el distanciamiento propio de toda instancia objetivante.

> Me pregunto —propone Ricoeur— si no convendría desplazar el lugar inicial de la cuestión hermenéutica, reformular la cuestión básica de la hermenéutica, de manera tal que una cierta dialéctica entre la experiencia de pertenencia y el distanciamiento alienante se convierta en el dinamismo mismo, en clave de la vida interna de la hermenéutica[106].

---

[105] Ibíd., págs. 335-336.
[106] Ibíd., pág. 336.

Se impondrá, pues, reformular la cuestión hermenéutica inicial para dar cabida a esta dialéctica entre ambos factores igualmente operantes. No se trata, como el propio Ricoeur advierte, según vimos ya, de «fundir la hermenéutica de las tradiciones y la crítica de las ideologías en un supersistema que las abarque»[107]. Se trata, más bien, de tender puentes entre ambas, ya que cada una de ellas habla desde lugares diferentes, sin que tal circunstancia implique que no podemos reclamarles que cada una reconozca a la otra en su legitimidad. Ricoeur describe muy gráficamente, a través de sus respectivos gestos esenciales la diferencia entre ambas:

> El gesto de la hermenéutica es un gesto humilde de reconocimiento de las condiciones históricas a las cuales está sometida toda comprensión humana bajo el régimen de la finitud. El de la crítica de las ideologías es un gesto altivo de desafío dirigido contra las distorsiones de la comunicación humana[108].

Ricoeur formula cuatro requerimientos para una prolongación crítica a la hermenéutica de las tradiciones:

a) El «reconocimiento de una instancia crítica en el corazón de la interpretación; pues aquí el distanciamiento pertenece a la mediación misma»[109]. Y ello más allá de la mera certificación gadameriana de la distancia temporal, toda vez que el distanciamiento está ya presente de modo continuo en el propio discurso, en la estructura misma de «lo dicho» en el momento de ser dicho.

b) La hermenéutica debe salvar su tradicional antagonismo entre explicación y comprensión. «No se oponen cómo dos métodos diferentes. Estrictamente hablando, sólo la explicación es metódica. La comprensión es el momento no metódico que precede, acompaña y clausura la explicación. En este sentido, la comprensión incluye la explicación. Por su parte, la explicación desarrolla analíticamente a la comprensión. Esta es la proyección en el plano epistemológico de una implicación más profunda, de índole ontológica, entre la pertenencia de nuestro ser a los seres y al ser y la distancia que hace posible toda objetivación, toda explicación y toda crítica»[110].

---

[107] Ibíd., pág. 334.
[108] Ibíd., pág. 334.
[109] Ibíd., pág. 338.
[110] Ídem., «Logique herméneutique?», en ob. cit., vol. 1, pág. 209.

c) El germen de la crítica de la ideología está en la misma hermenéutica, pero tiene, obviamente, que desarrollarse; ha de seguirse su estela. El «poder del texto de abrir una dimensión de realidad incluye, en su principio mismo, un recurso contra toda realidad dada y, por ello mismo, la posibilidad de una crítica de lo real»[111]. «La crítica de las ideologías es uno de los instrumentos de pensamiento mediante los cuales la razón práctica puede pasar del saber a la crítica»[112].

d) Finalmente, la cuarta demanda de prolongación crítica de la hermenéutica se centra en el estatuto de la subjetividad en la interpretación. Y es que para Ricoeur «el distanciamiento respecto de uno mismo no es un defecto a combatir, sino la condición de posibilidad de la comprensión de sí mismo delante del texto (...). La crítica de la falsa conciencia puede así convertirse en parte integrante de la hermenéutica»[113].

La otra faz de la moneda, reflexión simétrica a la anterior, surge de la necesidad de analizar las demandas de la hermenéutica frente a la crítica de las ideologías. Ricoeur las concreta nuevamente en cuatro puntos:

a) La teoría de los intereses del conocimiento que sustenta la crítica de las ideologías se inscribe, a juicio de Ricoeur, en el ámbito hermenéutico en tanto «no son ni observables, ni entidades teóricas como el yo, el superyo y el ello en Freud, sino existenciarios»[114]. Se puede hablar, si se prefiere, de una metahermenéutica para caracterizar ésta «Analítica del discurso» (frente a la «Analítica del Dasein» heideggeriana).

b) La segunda interpelación a la crítica de las ideologías desde la hermenéutica consiste en cuestionar la neta separación que aquélla establece entre el interés emancipatorio, propio de las ciencias reconstructivas y el interés comprensivo característico de las ciencias histórico-hermenéuticas. A juicio de Ricoeur, no hay tal separación: el interés por la emancipación es ya un interés hermenéutico. Y prueba de ello es que todas las distorsiones que denuncia la crítica de las ideologías son distorsiones comunicativas (hermenéuticas al fin y al cabo).

---

[111] Ídem., «Hermenéutica y crítica de las ideologías», en ob. cit., pág. 340.
[112] Ídem., «La razón práctica», en ob. cit., pág. 239.
[113] Ídem., «Hermenéutica y crítica de las ideologías», en ob. cit., pág. 341.
[114] Ibíd., pág. 342.

«El interés por la emancipación sería en efecto abstracto y exangüe si no se inscribiera en el plano mismo donde se ejercen las ciencias histórico-hermenéuticas, es decir, la acción comunicativa»[115]. «Recordar a la crítica de las ideologías que es sobre el fondo de la reinterpretación creadora de la hermenéutica cultural, donde el hombre puede proyectar su emancipación y anticipar una comunicación sin obstáculos sin límites»[116]. Y es que «quién no es capaz de reinterpretar su pasado —afirma Ricoeur— no puede ser tampoco capaz de proyectar en concreto su interés por la emancipación»[117].

c) La crítica de las ideologías en tanto denuncia y desenmascaramiento de las distorsiones patológicas es ya, de hecho, una hermenéutica, de signos latentes y huellas, eso sí, una metahermenéutica o hermenéutica profunda, como diría Habermas. Esta tesis es fundamental en el proyecto de Ricoeur a quien debemos, precisamente, la comprensión de lo que por él denominamos hermenéutica de la sospecha, como enseguida veremos. «La función crítica de la razón práctica consiste aquí en desenmascarar los mecanismos disimulados de distorsión por los cuales las legítimas objetivaciones del vínculo comunitario se vuelven en alineaciones intolerables»[118].

d) En cuarto y último lugar, conectado con lo anterior, Ricoeur reclama a la crítica de las ideologías (en concordancia con Gadamer, en esto), que reconozca que, en realidad, habla también «desde el fondo de una tradición»[119]. La tesis central de la crítica de las ideologías contemporánea: la legitimación ideológica del poder por la ciencia y la técnica en las sociedades industrializadas, hunde sus raíces en una herencia cultural, no flota en el vacío. La posición desde la que se ejerce la *Selbstreflexion* es la misma tradición occidental de la que parte la hermenéutica ontológica (aunque el impulso de aquélla provenga más de la Ilustración que del Romanticismo, como es el caso de Gadamer). «La crítica también es una tradición. Diría incluso que hunde sus raíces en la tradición más impresionante, la de los actos liberadores, la del Éxodo y la de la Resurrección»[120].

---

[115] Ibíd., pág. 343.
[116] Ibíd., pág. 344.
[117] Ibíd., pág. 344.
[118] Ídem., «La razón práctica», en ob. cit., pág. 238.
[119] Ibíd., pág. 346.
[120] Ibíd., pág. 346.

Con todo, para Ricoeur se trata de un pasado, de una tradición, no vinculada, como en Gadamer, a la temática de los prejuicios y la autoridad (aunque no duda de su implicación), y más centrada en los elementos estructurales de los signos (en tanto huella objetivada de la finitud). En este sentido está más cercano a Derrida, aunque le separe de él la concepción sustentada por el filósofo de la deconstrucción, del texto como puro significante, a lo que opone su tesis de la primacía de la referencia.

Resulta engañoso, pues, oponer de manera excluyente una conciencia orientada a la comprensión y otra dirigida a la emancipación, una ontología del entendimiento y una escatología de la liberación. «Si estos dos intereses —concluye Ricoeur— se separan radicalmente, entonces hermenéutica y crítica no son ya ellas mismas más que... ¡ideologías!»[121].

El carácter crítico de la hermenéutica de Ricoeur se sustenta también, como ya hemos apuntado (es este caso con Habermas, Apel o Derrida), en su intención desenmascaradora de los elementos que implícitamente subyacen en la comprensión del sentido. Se sustenta, en definitiva, en lo que Ricoeur, en exitosa expresión, ha denominado «hermenéutica de la sospecha».

En la obra de Ricoeur la lectura de Freud supuso un revulsivo, me atrevería decir sin parangón en su trayectoria intelectual, y uno de los puntos más influyentes de su obra. La idea freudiana según la cual el símbolo se entiende como una expresión de doble faz: un sentido patente, literal, y otro latente, figurado, encajó perfectamente en la hermenéutica simbólica ricoeuriana. El psicoanálisis, en tanto exégesis del sentido aparente a partir del sentido latente, en un médium simbólico, se identifica con la labor interpretativa de la hermenéutica. De una hermenéutica, claro está, de huellas y de síntomas, como hemos dicho.

Ricoeur distingue, en una ya clásica tipología, entre dos conceptos distintos de hermenéutica: una hermenéutica de la sospecha frente a una hermenéutica restauradora, la desmitificación frente a la recolección del sentido. La sospecha frente a la recepción y la escucha. «Actualmente estamos (...) divididos por dos grandes estilos de interpretación. Uno es el estilo de la sospecha, el estilo desmitificador: tal es el caso de las hermenéuticas nacidas en el siglo XIX bajo la influencia de Marx, Nietzsche y Freud, que son los tres grandes maestros de la hermenéutica moderna»[122]. Las hermenéuticas de la sospecha po-

[121] Ibíd., pág. 347.

[122] P. Ricoeur, *Cahiers int. De Symbolisme,* núm. 1, 1963, pág. 165. Citado por M. Maceiras, J. Trebolle, *La hermenética contemporánea,* Madrid, Cincel, 1990, págs. 129-130.

nen en cuestión el sentido aparente de las formaciones culturales o institucionales, ponen en duda el sedimento mismo de la tradición. Se interesan antes que por el desvelamiento del sentido por el sentido oculto de todo desvelamiento. El otro tipo de hermenéutica permanece «atento a la palabra que encierra el símbolo, a la escucha de su mensaje, que es dirigido como una proclama, "como un Kerygma" incitante a una rica promoción de sentido. Hermenéutica de la "escucha", nacida del magisterio de Husserl sobre todo»[123].

Ricoeur, a pesar de su evidente sintonía con la hermenéutica de la sospecha, considera que ambas hermenéuticas son dimensiones complementarias de una nueva ontología del sujeto: la que le concibe como un punto de llegada, como un resultado tras un largo periplo (evidente sustento hegeliano), en vez de punto de partida o foco de irradiación. En efecto, ambos presuponen esa misma idea, ya sea en el caso de la hermenéutica de la sospecha (freudianamente), al construir una identidad personal liberada de las resistencias de la conciencia; o ya como hermenéutica de la escucha buscando («hegelianamente»), la asimilación del sentido en un acerbo teleológicamente enriquecedor. El yo es arqueológica o teleológicamente una recreación constante, una labor, un propósito.

Quiero concluir mencionando que a pesar de las evidentes cercanías, en numerosos aspectos, del criticismo hermenéutico ricoeuriano y el de Habermas y Apel, tales como el interés en la revitalización de la razón práctica, la demanda de una hermenéutica profunda, la exigencia de relevancia epistemológica para la hermenéutica o la reivindicación de la crítica de la ideología como un instrumento de primera magnitud, entre otras, difieren, no obstante en cuestiones esenciales de la que quiero resaltar dos: el rechazo de Ricoeur del fundamentacionismo (y en especial del transcendentalismo), y su diferente valoración del alcance del análisis lingüístico en el campo de la acción moral.

Respecto a la primera cuestión la discrepancia de Ricoeur con Habermas y Apel es radical, y ello no sólo por su desvinculación del fundamentacionismo sino más específicamente por su rechazo de una posible simbiosis entre transcendentalismo y hermenéutica. En su opinión, ambos conceptos representan perspectivas filosóficas completamente distintas e irreconciliables:

> se pierde de vista la profunda diferencia entre la pretensión, inherente al transcendentalismo, de conferir al sujeto epistemológico

[123] Ibíd.

> la transparencia de sí mismo y el sistema de las condiciones de posibilidad de todos los saberes, incluido el saber de sí mismo, y la confesión, esencial a la hermenéutica, de la radical ausencia de dominio y transparencia respecto de las condiciones de posibilidad de todo discurso[124].

La segunda discrepancia se refiere a la relevancia del modelo lingüístico para el análisis de la acción moral. Aunque Ricoeur comparte con Habermas y Apel la necesidad de una rehabilitación de la razón práctica[125], no percibe, sin embargo, ninguna ventaja en la incorporación a las reflexiones sobre ella del anásis lingüístico por tres razones[126]: en primer lugar, la teoría de los actos preformativos no nos ofrece criterio alguno para lograr un consenso; en segundo lugar, cuando Habermas hace referencia a que la pretensión de rectitud de una acción normativa se ha de resolver en un contexto dado, no parece percatarse de que se está dando, a la vez, y necesariamente, la solución en el problema; y en tercer lugar, la argumentación de Habermas al hablar de criterios de validez de una acción normativa parece circular, toda vez que afirma que «el criterio es, a la vez, el telos de la acción»[127].

---

[124] P. Ricoeur, «Logique herméneutique?», en ob. cit., vol. 1, pág. 210.

[125] Véase al respecto P. Ricoeur, «La razón práctica», en *Del texto a la acción*, págs. 219-239.

[126] Véase al respecto el debate recogido en J. Habermas, «Aspects of rationality of action», en Geraets (dir.), 1979. El debate se trascribe tras la conferencia de Habermas de dicho título, pronunciada en 1977.

[127] Ibíd., pág. 208.

BIBLIOGRAFÍA

AGÍS VILLANUEVA, M., *Del símbolo a la metáfora: introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur,* Universidad Santiago de Compostela, 1995.
ALBERT, H., *Tratado de la razón crítica,* Buenos Aires, Sur, 1973.
— *Transzendentale Traumereien, K. O. Apels sprachspiele und sein hermeneutischer Gott,* Hamburgo, Hoffman und Campe, 1995.
— «El mito de la razón total», en T. W. Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana,* Barcelona/Méjico, Grijalbo, 1973.
— *Kritik der reinen Hermeneutik,* Mohr Siebeck, Tübinga, 1994.
ALMARZA MEÑICA, J. M., «H. G. Gadamer: la historicidad de la comprensión. Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica», en AAVV, *El pensamiento alemán contemporáneo,* 1985, págs. 13-56.
ALONSO SCHÖKEL, L., *Apuntes de hermenéutica,* Trota, Madrid, 1994.
ÁLVAREZ GÓMEZ, M., «Hermenéutica y racionalidad según las concepciones de Gadamer, Apel y Habermas», *Revista Aporía,* 4, 1981-1982, págs. 5-33.
— «Lenguaje y ontología en H. G. Gadamer», en AAVV, *El pensamiento alemán contemporáneo,* 1985, págs. 57-96.
APEL, K. O., *La transformación de la filosofía,* Madrid, Taurus, 1985.
— *Estudios éticos,* Barcelona, Alfa, 1984.
— *El camino del pensamiento de Ch. S. Peirce,* Madrid, Visor, 1997.
— *Teoría de la verdad y ética del discurso,* Barcelona, Paidós, 1998.
— *Semiótica trascendental y filosofía primera,* Madrid, Síntesis, 2002.
— «¿Limites de la ética discursiva?», en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria,* Salamanca, Sígueme, 1985.
— «La "distinción" diltheyana entre explicación y comprensión y la posibilidad de mediación entre ambas», Madrid, Teorema XV/1-2, Universidad Complutense, 1985.
— «El problema de una fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática transcendental del Lenguaje», Méjico, Dianota XXI, 1975.
— «The A Priori of Communication and the Foundation of the Humanities», *Man and world,* 5, 1972.

— «Zum Problem einer retionales Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft», en M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie,* Freiburg II Bd., 1974.
— «Sprechakttheorie und Begrundung ethischer Normen», en K. Lorenz (ed.), *Konstruktionen versus Positionen,* Berlín, Bd., 1979.
— *Die Erklären/Verstehen-kontroverse in transzendentalpragmatic sicht,* Suhrkamp, Fráncfort, 1979.
— «Transformation der transzendentalphilosophie: Versuch einer retrospectiven zwischenbilanz», en A. Mercier (ed.), *Philosophes critiques d'eux memes,* vol. 4, Fráncfort, Las Vegas, 1978.
— «Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffgeschichte», en Archiv für Begriffsgeschichte, 1, 1955, págs. 142-199.
— «The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of First Philosophyr», en H. Parret (ed.), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics,* Nueva York, Berlín, 1975.
— «Intentions, Conventions, and Reference to Things: Dimensions of Understanding Meaning in Hermemneutics and in Philosophy of Language», en J. Parret, H. Bouveresse (ed.), *Meaming'and Understanding,* Berlín, Walter de Gruyter, 1981.
— «"Recensión" de Gadamer», en *Hegelstudien,* Bd. 2, 1963.
— «Tipes of social sciences in the light of human cognitive interests», en *Social Research,* 44 (1977).
— «The common presuppositions of hermeneutics and ethics: types of rationality beyond science and technology», en J. Barnak (ed.), *Perspectives on Metascience,* Göteborg, 1979.
— «Regulative Ideas or Truth Hapenning? An Attempt to Answer the Question of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding», en, *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer,* La Salle, II, 1997, págs. 67-94.
— y otros, *Hermeneutik und Ideologiekiitik,* Fráncfort/M., Suhrkamp, 1971.

ARANZUEQUE, G. (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur,* Cuaderno Gris, tercera época, 2, 1997.

AST, F., *Grundlinien der Gramatik, Hermeneutik und Kritik,* Landshut, 1808.
— *Estetica ed ermeneutica,* Palermo, Aesthetica praeprint, 1987.

AAVV, *Habermas y la modernidad,* Madrid, Cátedra, 1988.
— *El pensamiento alemán contemporáneo.* (Contribuciones de J. M. Almarza Meñica, E. Menendez Ureña, M. Álvarez, C. Florez Miguel, A. Ortiz-Oses, J. Conill y A. Cortina), Salamanca, San Esteban, 1985.
— *Hermenéutica y acción,* Junta de Castilla y León, 1999.
— *Horizontes de la hermenéutica,* Universidad de Santiago, 1998.
— *Hermeneutik und Dialektik,* 2 vols., Tübinga, Mohr, 1970.
— *La filosofía moral y política de J. Habermas,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

AVILA CRESPO, R., *Nietzsche y la redención del azar,* Universidad de Granada, 1986.

— *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto,* Barcelona, Crítica, 1999.

BARTHES, R., «La retórica Antigua. Prontuario», en R. Barthes, *La aventura semiótica,* Barcelona, Paidós, 1990.

BAUMGARTNER, H. M., «Geltung durch Antizipation? Eine kritische Anfrage zur Möglichkeit einer hermeneutischen und pragmatish. Transzendentalphilosophie», en W. Kulmann; D. Böhler (ed.), *Kommunikation und Reflexion.*

BAUMMAN, Z., *Hermeneutics and social science: aproaches to understanding,* Londres, 1978.

BENGOA RUIZ DE AZÚA, J., *De Heidegger a Habermas: hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea,* Barcelona, Herder, 1997.

BERNASCONI, R., «Bridging the Abyss: Heidegger and Gadamer», en *Research in Phenomenology,* 16, 1986, 1-24.

BERSTEIN, R., «Objetivism and Relativism: science, hermeneutics and praxis», Universidad Pensilvania Press, 1983.

— y otros, *Habermas y la modernidad* (contribuciones de A. Guiddens, J. Habermas, M. Jay, T. McCarthy, R. Rortv, A. Wellmer y, J. Whitebook), Madrid, Cátedra, 1988.

BETTI, E., *Teoría generale della interpretazione,* A. Giuffrè, 2 vols., Milán, 1955.

— *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito,* comp. de G. Mura, Roma, 1987.

— «Lérmeneutica storica e la storicitá del intendere», en Annali Della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari, 1961, págs. 3-28.

BIANZO, E., *Storicismo ed ermeneutica,* Roma, Bulzoni, 1974.

— *Introduzione a Dilthey,* Roma-Bari, Laterza, 1985.

BLEICHER, J., *Contemporary Hermeneutics,* Londres, Routledge & Paul Kegan, 1980.

BLOOM, H., *La angustia de las influencias,* Caracas, Monte Ávila, 1991.

BÖHLER, D., «Transzendentalpragmatik und kritische moral», en W. Kulmann, D. Böhler (ed.), *Kommunikation und Reflexion.*

BORMANN, C., «Die zweideutigkeit der hermeneutischen erfahrung», en K. O. Apel *et al.* (eds.), *Hermeneutik und Ideolioiekritik,* Fráncfort, 1980.

BUBNER, R., «Transzeodentale Hermeneutik?», en Roland Simon-Schafer/ Walther Ch. Zimmerli (eds.), *Wiseenschaftheorie des Geisteswissenschaften,* Hamburgo, Hoffmann und Campe Verlag, 1975.

— «Hermeneutik und Wissenschaftretheorie aus der licht der hermeneutischen theorie», en U. Gerber (eds.), *Hermeneutik als kriterium für Wissenschaftlichkeit?,* Kolloquium von 11 bis 14 oktober, 1971.

— «Was ist kritische theorie?», en K. O. Apel *et al.* (eds.), *Hermeneutik und ldelogiekritik,* 1971.

— *La filosofía alemana contemporanea,* Madrid, Cátedra, 1994.

BUBNER R., KRAMER K., WIEHL R. (eds.), *Hermeutik und dialectic,* I/II. (Contribuciones de J. Habermas, K. O. Apel, R. Bubner, P. Lorenzen, L. Krüger, M. Riedel, E. LLedó, E. Tugendhat, P. Ri coeur, L. Pareyscsn, K. Löwith, O. Pögeller, entre otros), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1970.

BULTMANN, R., *Creer y comprender,* Madrid, Studium, 1977.
CALVO MARTÍNEZ, T., ÁVILA CRESPO, R. (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación,* Barcelona, Anthropos, 1991.
CAPUTO, J. D., *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic,* Project, Indiana University Press, 1987.
CASTILLA DEL PINO, C., *Introducción a la hermenéutica del lenguaje,* Barcelona, Península, 1972.
CASTILLO, R. del, *Conocimiento y acción: el giro pragmático de la filosofía,* Madrid, UNED, 1995
CONILL, J., «La semiótica transcendental como filosofía primera», en K. O. Apel, Estudios filosóficos 91, Valladolid, 1983.
CORETH, E., *Cuestiones fundamentales de hermenéutica,* Barcelona, Herder, 1972.
CORTINA, A., *Crítica y utopía: la escuela de Fráncfort,* Madrid, Cincel, 1986.
— *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria,* Salamanca, Sígueme, 1985.
— «Pragmática transcendental y responsabilidad solidaria», en Apel, *Revista Estudios filosóficos* 87, 1982.
— «La hermenéutica crítica en Apel y Habermas. ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica transcendental?», *Revista Estudios filosóficos* XXXIV/75, 1985.
— «Razón dialógica y ética comunicativa» en K. O. Apel, en AAVV, *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica.*
CRUZ, M., *Filosofía contemporánea,* Madrid, Taurus, 2002.
CRUZ CRUZ, J., *Hombre e historia en Vico,* Pamplona, 1982.
CRUZ RODRÍGUEZ, M., *Narratividad: la nueva síntesis,* Barcelona, 1986.
CUESTA ABAD, J. M., *Teoría hermenéutica y literatura (El sujeto del texto),* Madrid, Visor, 1991.
— *Las formas del sentido: estudios de poética y hermenéutica,* Madrid, Universidad Autónoma, 1997.
CULLER, J., *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo,* Madrid, Cátedra, 1984.
DA RE, A., *Lérmeneutica di Gadamer et la filosofia practica,* Rimini, Maggioli, 1982.
DAVEY, N., «Habermas Contribution to Hermeneutic Theory», en Journal of the British Society for Phenomenology 16, 1985, págs. 109-131.
DERRIDA , J., *De la gramatología,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
— *La diseminación,* Madrid, Fundamentos, 1975.
— «La différance», en AAVV, *Teoría de conjunto,* Seix Barral, 1971.
— *La escritura y la diferencia,* Barcelona, Anthropos, 1989.
— *Márgenes de la filosofía,* Madrid, Cátedra, 1988.
— *Posiciones,* Valencia, Pre-textos, 1977.
— *La voz y el fenómeno,* Valencia, Pre-textos, 1985.
— *Antología,* Anthropos, *Revista de Documentación Científica de la Cultura,* Barcelona, Suplementos, 13, 1989.
DE SANTIAGO GUERVÓS, L. E., *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H. G. Gadamer,* Universidad de Málaga, 1987.

DILTHEY, W., *Obras de Wilhelm Dilthey,* Méjico, FCE, 1994.
— *Crítica de la razón histórica,* Barcelona, Península, 1986.
Domingo MORATALLA, A., *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer,* Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1991.
DUQUE, F., *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía,* Barcelona, Anthropos, 1989.
— *La humana piel de la palabra. Una introducción a la filosofía hermenéutica,* Méjico, Universidad Autónoma Chapingo, 1994.
— «Gadamer y la decisión de pensar», en H. G. Gadamer, *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel,* Valencia, Cuadernos Teorema, 1980.
— (ed.), *Los confines de la Modernidad. Diez años después de Heidegger,* Barcelona, Granica, 1988.
FABRIS, A., *Giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje,* Madrid, Akal, 2001.
FERRARIS, M., *Historia de la hermenéutica,* Madrid, Akal, 2000.
— *La hermenéutica,* Madrid, Cristiandad, 2004.
FISCHER-LICHTE, E., *Bededeutung, Probleme einer semiotischen Hermeneutik und Ästhetik,* Múnich, 1979.
FLOREZ, M. C., «Las polémicas sobre la racionalidad», en AAVV, *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoria crítica.*
FOUCAULT, M., «Estética, ética y hermenéutica» (obras esenciales vol. 3), Barcelona, Paidós Ibérica, 2001.
— *Las palabras y las cosas,* Méjico, S. XXI, 1990.
— *Un diálogo sobre el poder,* Madrid, Alianza, 1985.
— *Estética, ética y hermenéutica,* Obras Esenciales, vol. 3, 1999.
— *Hermenéutica del sujeto,* Madrid, Akal, 2005.
— *La arqueología del saber,* Buenos Aires, Ediciones Deva's, 2003.
GABAS, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística,* Barcelona, Ariel, 1980.
GABILONDO, A., *Dilthey: vida, expresión e historia,* Madrid, Cincel, 1988.
— *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente,* Barcelona, Anthropos, 1990.
GADAMER, H. G., *Verdad y método,* Salamanca, Sígueme, 1977.
— *Verdad y método II,* Salamanca, Sígueme, 1992.
— *El giro hermenéutico,* Madrid, Cátedra, 1998.
— *La razón en la época de la ciencia,* Barcelona, Alfa, 1981.
— *Estética y hermenéutica,* Madrid, Tecnos, 1996.
— *La herencia de Europa,* Barcelona, Península, 1990.
— *La actualidad de lo bello,* Barcelona, Paidós, 1991.
— *Acotaciones hermenéuticas,* Madrid, Trotta, 2002.
— *Los caminos de Heidegger,* Barcelona, Herder, 2002.
— *Mis años de aprendizaje,* Barcelona, Herder, 1997.
— *La dialéctica de Hegel. Cinco estudios hermenéuticos,* Madrid, Cátedra, 1980.
— *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel,* Universidad de Valencia, 1980.

— *El problema de la conciencia histórica,* Madrid, Tecnos, 1993.
— *El inicio de la filosofía occidental,* Barcelona, Paidós, 1995.
— *Elogio de la teoría. Discursos y artículos,* Barcelona, Edicions 62, 1993.
— *Poema y diálogo,* Barcelona, Gedisa, 1993.
— *El estado oculto de la salud,* Barcelona, Gedisa, 1996.
— *Mito y razón,* Barcelona, Paidós, 1997.
— *Arte y verdad de la palabra,* Barcelona, Paidós, 1998.
— *¿Quién soy yo y quién eres tú? Comentario a «Cristal de aliento» de Paul Celan,* Barcelona, Herder, 1999.
— *La educación es educarse,* Barcelona, Paidós, 2000.
— *El inicio de la sabiduría,* Barcelona, Paidós, 2001.
— *Kleine Schriften,* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1967, 1972, 1977.
— *Fenomenología, hermenéutica, metafísica,* Madrid, Teorema XV/I-2 Universidad Complutense, 1985.
— «On the scope and function of hermeneutical reflection», en Continuum VIII (1970).
— «The power of reason», en Man and World III, 1770.
— «Vom zirkel der verstehens», en Festschrift Martin Heidegger zum siebzigsten Geburstag, Pfullingen, 1959.
— «Hermeneutik als praktische philosophie», en M. Riedel, Rehabilitierung der praktischen philosophie, Friburgo, 1972.
— *Hermeneutik, en Contemporary Philosophy. A Survey III,* Florencia, 1969.
— *Antología* (Jean Grondin, ed.), Salamanca, Sígueme, 2001.
GADAMER, H. G. y KOSELLECK, *Historia y hermenéutica,* Barcelona, Paidós, 1997.
GARADALZA, L., *Acotaciones hermenéuticas. Introducción a la hermenéutica contemporánea,* Barcelona, Anthropos, 2002.
— *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual,* Barcelona, Anthropos, 1990.
García GÓMEZ-Heras, J. M.ª, *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del mundo de la vida cotidiana,* Biblioteca Nueva, 2000.
GARCÍA ROCA, J., *La ontología hermenéutica. Significación y límites. El pensamiento de Hans-Georg Gadamer,* Valencia, 1979.
GEUSS, R., *The idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School,* Cambridge University Press, 1981.
GIDDENS, A., *Consecuencias de la modernidad,* Madrid, Alianza, 1993.
— *A. Habermas's critique of hermeneutics,* en *Studies in social and political theory,* Londres, 1977.
— *Hermeneutics and social theory,* en G. Shapiro, A. Sica, *Hermeneutics. Questions and Prospects,* Massachusetts University Press, 1984.
GIDDENS, A y otros, *Habermas y la modernidad,* Madrid, Cátedra, 1988.
GOMEZ RAMOS, A. (ed.), «Diálogo y reconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida», en Cuaderno Gris, tercera época, 3, 1998.
GRONDÍN, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica,* Barcelona, Herder, 1999.
— *Introducción a Gadamer,* Herder, 2003.
— *Hans-Georg Gadamer. Una biografía,* Barcelona, Herder, 2000.

GUILLEMOT, J., «L'évolution de la critique de l'herméneutique chez Habermas», en Eidos (1984), págs. 55-75.
HABERMAS, J., *Historia y crítica de la opinión pública,* Gustavo Gili, Barcelona, 1981.
— *Teoría y praxis,* Madrid, Tecnos, 1987.
— *Ciencia y técnica como ideología,* Madrid, Tecnos, 1984.
— *Conocimiento e interés,* Madrid, Taurus, 1982.
— *La lógica de las ciencias sociales,* Madrid, Tecnos, 1988 (esta traducción corresponde a la edición alemana aumentada de 1982).
— «La pretensión de universalidad de la hermenéutica», en *La lógica de las ciencias sociales,* págs. 277-306.
— *Perfiles filosófico-políticos,* Madrid, Tecnos, 1984.
— *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío,* Madrid, Cátedra, 1999.
— *Sobre Nietzsche y otros ensayos,* Tecnos, Madrid, 1982.
— «La modernidad, un proyecto incompleto», en AAV., *La posmodernidad,* Barcelona, Kairós, 1985, págs. 19-36.
— «Teorías de la verdad», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos,* págs. 113-160.
— *La reconstrucción del materialismo histórico,* Madrid, Taurus, 1981.
— «¿Qué significa pragmática universal?», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos,* págs. 299-368.
— *Teoría de la acción comunicativa,* Madrid, Taurus, 1987.
— *Conciencia moral y acción comunicativa,* Barcelona, Península, 1985.
— *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos,* Madrid, Cátedra, 1989.
— *El discurso filosófico de la modernidad,* Madrid, Taurus, 1989.
— *La nueva objetividad,* Madrid, Taurus, 1994.
— *Pensamiento posmetafísico,* Madrid, Taurus, 1990.
— *Escritos sobre moralidad y eticidad,* Barcelona, Paidós, 1991.
— *Verdad y justificación,* Madrid, Trotta, 2002.
— *Más allá del estado nacional,* Madrid, Trotta, 1995.
— *Facticidad y validez,* Madrid, Trotta, 1999.
— *La inclusión del otro. Estudios de teoría política,* Paidós, Barcelona, 1999.
— *Aclaraciones a la ética del discurso,* Madrid, Trotta, 2000.
— *Ensayos políticos,* Barcelona, Península, 2002.
HAMMERMEISTER, K., *Hans-Georg Gadamer,* Múnich, Beck, 2000.
HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo,* Méjico, FCE, 1951.
— *Carta sobre el humanismo,* Madrid, Alianza, 2000.
— *Sendas perdidas,* Buenos Aires, Losada, 1979.
— *Ontología. Hermenéutica de la facticidad,* Madrid, Alianza, 1999.
— *De camino al habla,* Barcelona, Serval, 1987.
HERNANDEZ-Pacheco, J., *Corrientes actuales de filosofía. La Escuela de Fráncfort. La filosofía hermenéutica,* Madrid, Tecnos, 1996.
HIRSCH, E. D., *Validity in Interpretation,* Yale University Press, New Haven, 1967.

HOW, A. R., «Dialogue as Productive Limitation in Social Theory. The Habermas-Derrida Debate», en Journal of the British Society for Phenomenology, 16 (1985), págs. 132-144.
HOWARD, R. J., *Three faces of hermeneutics: an introduction to current theories of Understanding,* University California Press, 1982.
INNERATITY, D., *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas,* Pamplona, Eunsa, 1985.
IZUZQYUZA, I., *Armonía y razón. La filosofía de Friedich D. E. Schleiermacher,* Prensas Universitarias de Zaragoza, 1998.
JIMÉNEZ REDONDO, M., *El pensamiento ético de J. Habermas,* Valencia, Episteme, 2000.
KISIEL, T., «Ideology Critique and Pheomenology: The Current Debate in German Philosophy», en Philosophy Today 14 (1970), págs. 151-160.
KUHLMANN, W y BÖHLER, D., *Kommunikation und Reflexion,* Suhrkamp, Fráncfort am Main, 1982
KUSS, K. L., *Der «tiefenhermeneutische» Einheitsanspruch bei J. Habermas* (diss.), Regensburg, 1978.
LAFONT, C., *La razón como lenguaje.* Una revisión del «giro lingüístico» en la filosofía del lenguaje alemana, Madrid, Visor, 1993.
— *Madrid, Lenguaje y apertura del mundo,* «El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger», Madrid, Alianza Editorial, 1997.
LANCEROS, P., *La herida trágica: el pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke,* Barcelona, Anthropos, 1997.
LANG, P. CH., *Hermeneutik, Ideologiekritik, Ästhetik. Uber Gadamer und Adorno sowie fragen einer aktuellen Ästhetik* (diss.), Konigstein, Forum Ácademicum, 1981.
LLEDÓ, E., *Filosofía y lenguaje,* Barcelona, Ariel, 1974.
— *Lenguaje e historia,* Barcelona, Ariel, 1978.
— *El silencio de la escritura,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.
— *El surco del tiempo: meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la Memoria,* Barcelona, Crítica, 1992.
LORENZEN, P., «Hermeneutik und wissenschaftheorie aus der sicht der konstructiven methode», en U. Geber, *Hermeneutik als kriterium für wissenschaftheorie?*
MACEIRAS, M. y TREBOLLE, J., *La hermenéutica contemporánea,* Madrid, Cincel, 1990.
MAESTRE, A., *Las diferencias y relaciones entre Apel y Habermas,* Zona Abierta, 1987, págs. 43-44.
MARDONES, J. M.ª, *Razón comunicativa y teoría crítica,* Universidad País Vasco, 1985.
MARGIOTTA, V. (ed.), *Ermeneutica e metodica universale,* Turín, 1973.
MARLÉ, R., *Introduction to hermeneutics,* Burns & Oates, Londres, 1967.
MCCARTHY, T., *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas,* Madrid, Tecnos, 1987.

— «Rationality and Relativism: Habermas's "Overcoming" Hermeneutics» (1981), en D. Held, J. B., Thompson, *Habermas: Critical Debates* (1982).
— «On Misunderstanding Understanding», en *Theory and Decision* 3 (1963).
MCCARTHY y DALLMAYR, F. (eds.), *Understanding and Social Inquiry,* Notre Dame, 1977.
MEGIL, A., *Prophets of extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida,* University California Press, 1987.
MENDELSON, J., «The Habermas-Gadamer Debate», *New German Critique,* 18, 1979, págs. 44-73.
MENENDEZ UREÑA, E., *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrialízada,* Madrid, Tecnos, 1978.
MISGELD, D., «Critical Theory and Hermeneutics», en J. O'Neil, *On Critical Theory,* Nueva York, 1976.
— «Discurse and Conversation. The Theory of Communicative Competence and Hermeneutics in the Light of the Light of the Debate between Habermas and Gadamer», en *Cultural Hermeneutics* 4 (1976-1977), págs. 321-344.
MOHANTY, J. N., «Trascendental Philosophy and the Hermeneutic Critique of Conciousness», en G. Schapiro, A. Sica, *Hermeneutics. Questions and Prospects,* 1988.
MONTORO, R., «Hacia la construcción de una teoría de la interpretación: en torno al debate Habermas-Gedamer», *Revista Reis,* 14 (1981).
MUGUERZA, J., *La razón sin esperanza,* Madrid, Taurus, 1977.
— «Teoría crítica y razón práctica», en Jiménez Blanco, José y Moya, Carlos (eds.), *Teoría sociológica contemporánea,* Madrid, Tecnos, 1978, págs. 161-189,
— *Desde la perplejidad,* Madrid, FCE, 1990.
MUÑOZ, J., *Lecturas de filosofía contemporánea,* Barcelona, Ariel, 1974.
— *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo,* Madrid, Mínimo tránsito, 2002.
— «¿Heidegger pragmatista?», en L. Arenas, J. Muñoz y A. Perona (eds.), *El retorno del pragmatismo,* Madrid, Trotta, 2001.
— «Más problemas con el realismo», en *Anales del Seminario de Metafísica,* núm. 28, 1994, págs. 27-38.
MUÑOZ, J., y MARTÍN F. J., La filosofía del límite: debate con Eugenio Trias, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
NASEEN, U., «Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas: Hermeneutik, Ideologiekritik und Diskurs», en Nassen, U. (ed.), *Klassiker der Hermeneutik,* Paderborn (usw), 1982.
NATOLI, S., *Ermeneutica e genealogía: filosofía e método in Nietzsche, Heidegger, Foucault,* Milán, Feltrinelli, 1988.
NAVARRO CORDÓN y J. RODRÍGUEZ, R. (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía,* Madrid, 1993.
OÑATE Y ZUBIA, T., GARCÍA SANTOS, C. y QUINTANA, M. A., *Hans-Georg Gadamer: ontología, estética y hermenéutica,* Madrid, Dykinson, 2005.

— *El retorno griego de lo divino en la posmodernidad: una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo,* Madrid, Alderabán, 2000.
ORTIZ OSÉS, A., *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna,* Barcelona, Anthropos, 1986.
— «Hermenéutica como problema filosófico-lingüístico», *Revista Pensamiento,* 26, 1970.
— «Hermenéutica y filosofía de la ciencia», rev. *Pensamierto,* 149, vol. 38, 1982.
— *Mundo, hombre y lenguaje crítico. Estudios de filosofía hermenéutica,* Salamanca, Sígueme, 1976.
ORTÍZ-OSÉS, A, LANCEROS, P. (eds.), *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica,* Bilbao, Universidad de Deusto, 1997.
— *Claves de hermenéutica: para la filosofía, la cultura y la sociedad,* Universidad de Deusto, 2005.
OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *Hermenéutica jurídica: en torno a la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer,* Universidad de Valladolid, 1993.
PALMER, R. E., *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger,* Madrid, Arco/Libros, 2002.
PANNENNBERG, W., «Hermeneutik und universalgesichte», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60, 1963.
PAREYSON, L., *Verita e interpretazione,* Milán, 1971.
— «Originarietá dell'interpretazione», en *Hermeneutik und DiaIectik,* II, págs. 353-366.
PARRET, H. y BOUVERESSE J., *Meaning and Understanding,* Berlín, 1981.
PEÑALVER GÓMEZ, P., *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur. Teoría y práctica de la comprensión filosófica de un discurso,* Sevilla, 1978.
— *La deconstrucción. Escritura y filosofía,* Barcelona, Montesinos, 1990.
PERETTI DELLA ROCCA, C., *Jacques Derrida: texto y reconstrucción,* Barcelona, Anthropos, 1989.
Pérez de TUDELA VELASCO, J., «Hermenéutica y Totalidad. Las razones del círculo», *Anales del Seminario de Metafísica,* XXVI, UCM, 1992, págs. 11-48.
— «Trashablar. Gadaderriana», en *Diálogo y deconstrucción, Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida,* edición a cargo de Antonio Gómez Ramos, Cuaderno Gris, tercera época, 2, 1997.
PICÓ, J. (comp.), *Modernidad y posmodernidad,* Alianza, Madrid, 1998.
PÖGGELER, O. (ed.), *El camino del pensar de Martin Heidegger,* Madrid, Alianza, 1986.
— *Hermeneutische Philosophie,* 1972.
RADNITZKY, G., *Contemporary schools of metascience,* Gotebor, 2 vols. 1968.
Recas, J., «El concepto gadameriano de verdad», Anales del Seminario de Metafísica (UCM), núm. 26, 1992, págs. 93-106.
— «¿Hacía un nuevo concepto de trascendentalismo?», en *Anales del Seminario de Metafísica* (UCM), núm. 28, 1994, págs. 139-167.
— «Entrevista con K. O. Apel», *Revista Anábasis,* núm. 7, 1999, págs. 7-14.
— «Analítica, hermenéutica y dialéctica. Apel o la transformación de la filosofía trascenental», *Revista Anábasis,* núm. 7, 1999, págs. 15-23.

— «El viraje pragmático apeliano y el legado de Charles S. Peirce», en L. Arenas, J. Muñoz y A. J. Perona (eds.), *El retorno del pragmatismo,* Madrid, Trotta, 2001.
— «Hermenéutica crítica. Seis modelos», en J. Muñoz y A. Faerna (eds.), *Caminos de la hermenéutica,* Madrid, Biblioteca Nueva (en prensa).
REQUEJO COLL, F., *Teoría crítica y Estado Social. Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas,* Barcelona, Anthropos, 1991.
RICOEUR, P., *Freud: una interpretación de la cultura,* Méjico, Siglo XXI, 1970.
— *Le conflit del interprétations. Essais d'herméneutique,* París, Seuil, 1969.
— *El discurso de la acción,* Madrid, Cátedra, 1981.
— *Tiempo y narración,* vols. I, II, Madrid, Cristiandad, 1987, vol. III, Méjico, Siglo XXI, 1996.
— *La metáfora viva,* Madrid, Cristiandad, 1980.
— *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica* II, Méjico, FCE, 2002.
RIPANTI, G., *Gadamer,* Citadilla, Asís, 1978.
RODRÍGUEZ GARCÍA, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna,* Madrid, Cincel, 1987.
— *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger,* Madrid, Tecnos, 1997.
— *Hermenéutica y subjetividad: ensayos sobre Heidegger,* Madrid, Trotta, 1993.
ROMERO, J. M., *Hacia una hermenéutica dialéctica,* Madrid, Síntesis, 2005.
RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 1983.
— *Contingencia, ironía y solidaridad,* Barcelona, Paidós, 1991.
— *Filosofía y futuro,* Barcelona, Gedisa, 2002.
— *Objetivismo, relativismo y verdad: escritos filosóficos,* Barcelona, Paidós, 1996.
— *Consecuencias del pragmatismo,* Madrid, Tecnos, 1996.
— *El giro lingüístico,* Barcelona, Paidós, 1991.
— «Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad», en AAVV, *Habermas y la modernidad,* Madrid, Cátedra, 1988, págs. 253-276.
— «Transzendental arguments, self-reference, and pragmatism», en P. Bieri, R. P. Horstmann and L. Kruger (eds.), *Transcendental Arguments and Science. Essays in Epjstemology,* D. Reide I Publishing Company, Dordrecht, Boston, Londres, 1979.
RUBIO CARRACEDO, J., *Positivismo, hermenéutica y teoría crítica en las ciencias sociales,* Barcelona, Humanitas, 1984.
Rujana QUINTERO, M. (comp.), *Nietzsche en el horizonte de la contemporaneidad: el diseño de una nueva sensibilidad hermenéutica,* Universidad libre de Bogotá, 2002.
Sáez RUEDA, L., *La reilustración filosófica de Karl-Otto Apel: razón dialógica y fundamentación última,* Universidad de Granada, 1995.
SCHAPIRO, G. y SICA, A. (comp.), *Hermeneutics. Questions and prospects,* Massachusetts University Press, 1984.
SCHEIBLER, I., *Gadamer: between Heidegger and Habermas,* Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

SCHMIDT, L. K., *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer. A analysis of the Legitimization of Vorurteile,* Fráncfort, Peter Lang, 1987.
SCHRIFT, A. D., *Nietzsche and the question of interpretation: beetween hermeneutics and deconstruction,* Routledge, Londres, Nueva York, 1990.
SEARLE, J. R., *Actos de habla,* Madrid, Cátedra, 1980.
SEEBOHN, M., *Zur. Kritik der hermeneutischen Vernunft,* Bohn, 1972, Skinner, Q. (comp).
SILVERMAN, H. J., *Gadamer and hermeneutics,* Routledge, Nueva York y Londres, 1991.
SKINNER, Q. (comp.), *El retorno de la gran teoría en las ciencias humanas* (contribuciones de Q. Skinner, W. Outhwaite, D. Hoy, M. Philp, B. Biarnes, A. Ryan, A. Giddens, S. James, J. Been y S. Clark), Madrid, Alianza, 1988.
SKIRBEKK, G., «Pragmatism in Apel and Habermas», en *Contemporary philosophy. A new survey,* vol. 4, Martinus Mjjhoff, The Hague/Boston/Londres, 1983.
SUCASAS, A., *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica,* Barcelona, Anthropos, 2001.
THOMPSON, J. B., *Critical hermeneutics: A study in the thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas,* Cambridge University Press, 1981.
— HELD, D., *Habermas: critical debates,* Londres, 1982.
VATTIMO, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna,* Barcelona, Gedisa, 1987.
— *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger,* Barcelona, Península, 1986.
— *La sociedad transparente,* Barcelona, Paidós, 1990.
— *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica,* Barcelona, Paidós, 1989.
— *Ética de la interpretación,* Barcelona, Paidós, Studio, 1991.
— *Más allá de la interpretación,* Barcelona, Paidós, 1995.
— *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione,* Milán, Mursia, 1968.
— *Introducción a Heidegger,* Barcelona, Gedisa, 1986.
— *Introducción a Nietzsche,* Barcelona, Península, 1987.
— (comp.), *La secularización de la filosofía,* Barcelona, Gedisa, 1992.
— *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación,* Barcelona, Península, 2003.
— *Diálogo con Nietzsche: ensayos 1961-2000,* Barcelona, Paidós, 2001.
— *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso,* Barcelona, Paidós, 2003.
— *Creer que se cree,* Barcelona, Paidós, 1996.
— *Poesía y ontología,* Universidad de Valencia, 1993.
VATTIMO, G., y otros, *En torno a la posmodernidad,* Barcelona, Anthropos, 1990.
VATTIMO , G., ROVATTI P. A. (eds.), *El pensamiento débil,* Madrid, Cátedra, 1988.
VELASCO, J. C., *Para leer a Habermas,* Madrid, Alianza, 2003.
VITIELO , V., *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger,* Nápoles, 1979.

WACH, J., *Das Verstehen, Grundzüge einer geschichte der hermeneutischen theorien im 19. janrhundert,* 3 vols., Tübinga, 1926.
WARNKE, G., *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Rason,* Cambridge Polity Press, 1987.
WARTENBERG, G., *Logischer Sozialismus. Des Transformation der kantischen Transzendentalphilosophie bei Ch. S. Peirce,* Fráncfort, 1991.
WELLMER, A., *Teoría crítica de la sociedad y positivismo,* Barcelona, Ariel, 1979.
— *Praktishe Philosophie und Theorie der GeselIschaft. Zum Problem der normativen Grundlagen. einer kritische Sozialwissenschaft,* Konstanz, 1979.
— «La dialéctica de la modernidad y la posmodernidad», en Picó, J. (comp.), *Modernidad y posmodernidad,* Madrid, Alianza, 1998.
— (comp.), *Modernidad y Posmodernidad,* Madrid, Alianza, 1988, págs. 103-140
WINCH, P., *Ciencia social y filosofía,* Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
WRIGHT, G. H., *Explicación y comprensión,* Madrid, Alianza, 1980.
ZÚÑIGA GARCÍA, J. E., *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer,* Granada, 1995.

COLECCIÓN *RAZÓN Y SOCIEDAD*

Últimos títulos publicados

38.— *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx,* Ángel Prior Olmos.
39.— *Emancipación frustrada. Sobre el concepto de historia en Marx,* Ciro Mesa Moreno.
40.— *Círculos viciosos. El pensamiento de Jacques Derrida sobre estética,* Julián Santos Guerrero.
41.— *Las identidades morales y políticas en la obra de J. Habermas,* José Lorenzo Tomé.
42.— *Poder y política en Max Weber,* Joaquín Abellán.
43.— *La mente en sus máscaras. Ensayos de filosofía de la psicología,* Mariano Rodríguez González (Ed.).
44.— *Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo,* Jaime de Salas y Félix Martín (Eds.).
45.— *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años 40,* Juan Manuel Aragüés.
46.— *Lo íntimo y lo público: una tensión de la cultura política europea,* José-Miguel Marinas (Coord.).
47.— *Mirar al dios. El Teatro como camino de conocimiento,* María Fernanda Santiago Bolaños.
48.— *El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset,* Tzvi Medin.
49.— *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno. Cómo leer a Kierkegaard y Adorno,* Asunción Herrera Guevara.
50.— *El valor de los otros. Más allá de la violencia intercultural,* Grabriel Bello.
51.— *Las razones de los demás. La filosofía social de John C. Harsanyi,* Julia Barragán y Damián Salcedo (Eds.).
52.— *La modernidad cansada y otras fatigas,* Patxi Lanceros.
54.— *Los mitos del Gran Tiempo y el sentido de la vida (Filosofía del tiempo),* Jesús Avelino de la Pienda.
56.— *Caminos de la hermenéutica,* Jacobo Muñoz y Ángel Manuel Faerna (Eds.).
57.— *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo Rorty, Derrida y Ricoeur,* Javier Recas Bayón.

58.— *El legado filosófico de Hannah Arendt,* Hauke Brunkhorst.
59.— *La aventura intelectual de Kant. Sobre la fundamentación de la metafísica y de la ley moral,* Ilia Colón Rodríguez.
60.— *Introducción a la filosofía islámica,* Massimo Campanini.
61.— *Crítica de la razón postmoderna,* José Luis Rodríguez García.

Hacia una hermenéutica crítica es una reconstrucción —y también una reivindicación— de las propuestas de profundización crítica de la hermenéutica surgidas tras la aparición en 1960 de *Verdad y método* de Gadamer. Unas propuestas heterogéneas y dispares que, no obstante, convergen en rechazar la mera descripción gadameriana de las estructuras del comprender y el postulado de su necesaria vinculación a la tradición, para defender, en contraposición, la fuerza desmitificadora y crítica de la reflexión hermenéutica. Éste es el caso de la obra de autores como Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida o Ricoeur, imprescindibles en el panorama actual de la hermenéutica y su nuevo rumbo. El libro describe este rumbo hacia una hermenéutica crítica en clave de diálogo. Diálogo con Gadamer, obviamente, por razones históricas y sistemáticas; diálogo con la gran tradición hermenéutica; y, diálogo, finalmente, entre las distintas perspectivas del criticismo hermenéutico.

Javier Recas Bayón (Madrid, 1961) es doctor en Filosofía y catedrático del IES Gran Capitán de Madrid. Sus áreas de investigación son la hermenéutica contemporánea, la teoría crítica y el movimiento posmoderno; áreas en las que ha centrado su docencia como colaborador honorífico del Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la UCM y como profesor-tutor de Filosofía moderna y contemporánea en la UNED.

ISBN 84 - 9742 - 520 - 0
9 788497 425209

BIBLIOTECA NUEVA

KLMNÑOPQ **RAZÓN Y SOCIEDAD** TUVWXYZAB